

Religion

CAVOUR

ET

L'ÉGLISE LIBRE DANS L'ÉTAT LIBRE

PAR

A. VÉRA

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE À L'UNIVERSITÉ DE NAPLES
ANCIEN PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE À L'UNIVERSITÉ DE FRANCE

Edition française
Avec une préface et des notes.



NAPLES
LIBRAIRIE DETKEN ET ROCHOLL
Largo Plebiscito

PARIS
LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE
Rue de l'École-de-Médecine, 17

1874

CAVOUR

ET

L'ÉGLISE LIBRE DANS L'ÉTAT LIBRE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

— **Problème de la certitude**. Un vol. in 8°. Paris, Germer Baillière . . . . Fr. 3,00
— **Platonis Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina**. Un vol in 8°. Paris, Germer Baillière . . » 2,00
— **Introduction à la philosophie de Hégel**. Deuxième édition. Un vol. in 8°. Paris, Germer Baillière. . . » 6,00
— **Essais de philosophie hégélienne**. Un vol. in 18°. Paris, Germer Baillière. . . . . » 2,50
— **Mélanges philosophiques**. Un vol. in 8°. Paris, Germer Baillière . . . . » 5,00
— **Logique de Hégel**, traduite pour la première fois, et accompagnée d'une introduction et d'un commentaire perpétuel. Deuxième édition, revue et augmentée. Deux vols. in 8°. Paris, Germer Baillière. . . . . . . » 14,00
— **Philosophie de la Nature de Hégel**, traduite pour la première fois et accompagnée d'une introduction et d'un commentaire perpétuel. Trois vols. in 8°. Paris, Germer Baillière . . . . » 24,00
— **Philosophie de l'Esprit de Hégel**, traduite pour la première fois et accompagnée de deux introductions et d'un commentaire perpétuel. Deux vols. in 8°. Paris, Germer Baillière. . . . . » 18,00
— **L'Hégélianisme et la Philosophie**. Un vol. in 8°. Paris, Germer Baillière. Naples, Detken . . . . . » 3,50
— **Inquiry into speculative and experimental science**. Un vol. in 8°, Londres, Trübner . . . . » 3,50
— **History of Religion and of the Christian Church, by Bretschneider**. Translated into English. Un vol. in 4°. Londres, Trübner . . . . » 6,00
— **La pena di morte**. Napoli, de Angelis . . . . . » 2,00
— **Amore e Filosofia**. Milano, Daelli. . . . . » 2,00
— **Lezioni sulla Filosofia della Storia**, raccolte e pubblicate da Raffaele Mariano. Firenze, Lemonnier . . » 4,00
— Due Frammenti. Naples, Detken . . . . » 1,00
— Prolusioni alla **Storia della filosofia** (epoca socratica) ed alla Filosofia della storia. Naples, Detken . . . » 3,00
— **Problema dell'assoluto** (parte prima). Un vol. in 8°. Naples, Detken . . . . » 3,00
— **Strauss, l'ancienne et la nouvelle foi**. Paris, Germer Baillière. Naples, Detken . . . . » 6,00

SOUS PRESSE

— **Philosophie de la Religion de Hégel**, traduite pour la première fois et accompagnée d'Introductions et d'un commentaire perpétuel. Paris, Germer Baillière.
— **Introduction to Speculative Logic and Philosophy**, Saint-Louis, Missouri U. R. S. P. Studley Company, Printers.
— **Problema dell'assoluto** (parte seconda). Naples, Detken.

CAVOUR

ET

L'ÉGLISE LIBRE DANS L'ÉTAT LIBRE

PAR

A. VÉRA

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE À L'UNIVERSITÉ DE NAPLES
ANCIEN PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE À L'UNIVERSITÉ DE FRANCE

Édition française
Avec une préface et des notes.



NAPLES
LIBRAIRIE DETKEN ET ROCHOLL
Largo Plebiscito

PARIS
LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE
Rue de l'École-de-Médecine, 17

1874

IMPRIMERIE DE L' UNION
Rue neuve *Pizzofalcone*, 14

NAPLES

TABLE DES MATIÈRES

§ I.

§ II.

§ III.

§ IV.

§ V.

§ VI.

§ VII.

PRÉFACE

Cet écrit a paru en italien en 1871. Il se compose d'une série de mémoires ou, pour mieux dire, de chapitres que j'ai lus pendant la même année à l'*Académie des sciences morales et politiques* de Naples, et qui ne sont que des parties d'un tout, d'un livre. Aujourd'hui je le publie en français sans y rien changer, ou en n'y faisant que de légères modifications qui n'en altèrent en aucune façon ni la substance ni l'ordonnance primitive. Je dois dire que cette traduction devait paraître en même temps que mon livre « *Strauss, l'ancienne et la nouvelle foi* », mais que des raisons indépendantes de ma volonté en ont retardé la publication. Si je note ce détail c'est que ces deux livres ont des points communs, et qu'ils s'éclairent et se complètent mutuellement.

Un écrivain allemand bien connu, M.r de Treitschke, a dit de ce livre qu'il est rempli d'esprit, mais qu'il n'est pas moins rempli de paradoxes. L'esprit et le paradoxe, j'entends l'esprit sérieux (c'est de cet esprit,

je suppose, que M.r de T. a voulu parler) (1) me paraissent peu conciliables, et, pour moi, je l'avoue, je me garderais bien de dire qu'il y a de l'esprit dans un livre qui, traitant d'un problème aussi grave que celui des rapports de l'Église et de l'État, fourmille de paradoxes. Ce que je dirais c'est tout bonnement que c'est un livre paradoxal, et, quant à l'esprit, si toutefois il pouvait y en avoir, je ne m'en occuperais guère, à moins cependant de vouloir faire un compliment banal à l'auteur, ce dont, pour ma part, je me passe très-volontiers.

Du reste M.r de T. m'eût fort obligé de me marquer où dans mon livre est l'esprit, et où est le paradoxe, et plus encore, de m'expliquer ce qu'est l'esprit et ce qu'est le paradoxe. Esprit, c'est-à-dire ici raison, et paradoxe sont des mots, et ne sont que des mots aussi long temps qu'on n'en a pas défini scientifiquement

(1) Je ne connais le livre de M.r de Treitschke, intitulé « *Le Comte Cavour* » que par la version italienne de M.r A. Guerrieri Gonzaga. Je ne puis donc que déviner le texte d'après l'expression italienne *pieno d'ingegno*, et je suppose que le mot allemand est *geistreich*, ou *geistvoll*. Si tel est, en effet, le mot du texte, je ferai observer qu'il n'est exactement rendu ni par *plein d'esprit*, ni par *ingénieux*, *geistreich* exprimant un état, une faculté de l'esprit intermédiaire entre ces termes et profond (*tief*). Il dit plus que les premiers, et moins que le second. *Plein de raison* est peut-être le mot qui le rend le mieux.

le sens. Je dis scientifiquement, car c'est là l'essentiel, et aussi le difficile.

La science et le génie sont aussi des paradoxes, et Dieu est l'être le plus paradoxal, le paradoxe absolu. On peut du moins considérer ainsi ces choses. Cela dépend de la façon dont on les entend, du point de vue où l'on se place pour les considérer. *O altitudo!* s'écriait l'apôtre devant la profondeur de la nature divine. Pour le vulgaire il n'y a point d'*altitudo*, ou cette *altitudo* est un paradoxe, une folie.

Qu'est-ce qu'en effet que le paradoxe? C'est, d'après l'étymologie du mot, une conception, une pensée qui est en dehors de l'opinion, ou qui va à l'encontre de l'opinion. D'où il ne suit nullement que le paradoxe soit une pensée irrationnelle et fausse. Tout au contraire, il se peut fort bien que le paradoxe soit le vrai, et que l'opinion soit le faux. La science n'est la science, et la vérité n'est la vérité qu'autant et parcequ'elles s'élèvent au-dessus de l'opinion. Si l'opinion était la vérité, il n'y aurait point de vérité. L'opinion, prise en elle-même, c'est le devenir, non le devenir déterminé, mais le devenir indéterminé, le devenir dans le chaos. L'opinion, dit-on, est la puissance souveraine, elle gouverne le monde. Mais celle qui parle ainsi est précisément l'opinion, cette maîtresse orgueilleuse du présent qui est bien obligée de briser le lendemain l'idole qu'elle adorait la veille, et qui ne gouverne qu'en se donnant à elle-même un perpétuel dé-

menti; ce qui veut dire qu'au fond elle ne gouverne rien, et que si c'était elle qui gouvernait le monde, celui-ci serait depuis long temps rentré dans le néant. C'est vis-à-vis de cette opinion que la vérité est le paradoxe, et que le paradoxe est la vérité.

Mais comme M.r de Treitschke, tout en disant que mon livre est rempli de paradoxes, ne nous apprend point ce qu'il entend par paradoxe, ni quels sont les paradoxes dont mon livre est parsemé, je vais tâcher de deviner sa pensée, et au risque de me répéter (pour compléter sa pensée il faut se répéter) je vais soumettre au lecteur quelques considérations qui lui donneront comme un avant-goût de cet écrit paradoxal.

Et, d'abord, y a-t-il un paradoxe plus étrange, plus gigantesque que de s'attaquer à Cavour, et de prétendre le faire descendre du piédestal où l'ont placé l'admiration et la reconnaissance de son pays et l'opinion universelle? La pensée fondamentale elle-même du livre est donc déjà une pensée paradoxale.

L'admiration et la reconnaissance du pays! C'est très-bien, c'est beaucoup, et je suis loin de nier qu'il faut y attacher nn prix, et même un très-haut prix. Mais sont-elles la vérité? Voilà la question qui domine toutes les autres, et, strictement parlant, la seule question. Les peuples admirent, mais en général ils s'admirent eux-mêmes dans ceux qu'ils admirent. C'est même pour cette raison qu'ils les admirent. Mais s'ils se trompent, que devient leur admiration, et avec leur

admiration que devient leur reconnaissance? Et que devient aussi l'opinion, serait-ce l'opinion universelle, bien qu'*opinion* et *universel* soient deux termes inconciliables, une *contradictio in terminis*, une absolue impossibilité? Admiration, reconnaissance, opinion, et non-seulement ces choses, mais le dévouement et l'héroïsme lui-même sont choses impuissantes, des ombres vaines et trompeuses s'ils n'ont pas avec eux la vérité. Et c'est la vérité, telle du moins que je l'entends, que j'ai voulu mettre en lumière dans ce livre, en écartant et en faisant taire toute considération secondaire, et tout intérêt individuel et national. Et en m'attachant à la vérité je me suis mis, à ce qu'il paraît, en opposition avec l'opinion, ou du moins avec une certaine opinion. Je dis une certaine opinion, parceque l'opinion est si dissemblable à elle-même qu'il est impossible de la saisir; car non-seulement elle est autre ici et autre ailleurs, autre hier et autre aujourd'hui, mais elle est autre au-dehors et autre au-dedans, de telle sorte qu'on peut lui appliquer le *aliud in ore, aliud in corde;* c'est-à-dire que quand elle parle au-dehors, elle parle d'une toute autre façon que quand elle se parle intérieurement à elle-même. Et cette opinion j'ai cru devoir l'attaquer là où elle s'est manifestée sous une forme à la fois séduisante et dangereuse, dangereuse surtout pour la nation dont Cavour est, en un sens, la personnification.

Et, en effet, Cavour ne dit pas : supprimons la religion, ou bien, faisons-en un *instrumentum regni,* non, il ne dit pas cela, et par une bonne raison, c'est qu'il ne pouvait pas le dire, mais prenant son vol dans une plus haute région, dans la région de la liberté, il dit : liberté pour tous, liberté pour vous, Église, liberté pour vous, société civile ou État. Et qu'y a-t-il de plus séduisant qu'une telle formule? C'est la panacée universelle. Un peuple où tout le monde est libre, et libre de toutes les façons, libre dans son for intérieur, et libre dans son for extérieur, libre à l'Église, et libre chez lui et sur la place publique, c'est un peuple de bienheureux. C'est la béatitude éternelle dans la vie terrestre. Un tel peuple a réalisé l'idéal de l'humanité. Oui, il a réalisé le mot. Mais la chose? La chose c'est bien différent. Et c'est là précisément l'opinion. L'opinion, veux-je dire, s'éprend des mots, elle aime à se repaître de sons, d'apparences, d'ombres. Où est, en effet, dans cette formule l'unité de l'esprit, cette unité qui est sa nécessité, ou sa vérité, et par suite aussi la condition, la source de sa liberté ? Car la vérité d'un être réside dans sa nature, et dans l'unité de sa nature, non dans l'unité indéterminée, abstraite et vide, mais dans l'unité concrète et vivante. Et c'est dans cette unité que vit, grandit et opère la vraie liberté, la liberté active, l'*énergie* de la liberté. Hors de cette unité il pourra bien y avoir une liberté, mais

ce sera la liberté du bavardage, de la ruse, du mensonge, ou, tout au plus, d'un scepticisme superficiel et vulgaire. Si l'on disait au soleil et aux planètes, ou au cœur et au poumon : soleil, planètes, cœur, poumon, vous être libres, chacun de vous peut aller où bon lui semble, et agir et se mouvoir comme il l'entendra : le soleil, les planètes etc. seraient bien libres, mais de la liberté de la mort. Car leur liberté vivante réside précisément dans leur unité, dans cette unité qui fait qu'ils ne sont, qu'ils ne sont ce qu'ils sont, et qu'ils ne se meuvent chacun librement en lui-même que dans la réciprocité intime et indissoluble de leurs rapports. C'est là l'unité vivante et profonde du système planétaire et de l'organisme. Et c'est là aussi l'unité plus profonde encore de l'esprit. Or, je prétends, et je démontre, je crois, que la formule de Cavour brise cette unité, et qu'elle la brise dans cette haute sphère de l'esprit où est la source, la racine de la vie sociale et humaine. Qu'on me démontre le contraire, et qu'on me le démontre non par l'admiration, par la reconnaissance, et par les monuments, ces monuments fussent-ils aussi indestructibles que les pyramides d'Egypte, mais par de bonnes et solides raisons, et je suis prêt à écouter, et, s'il y a lieu, à m'incliner. Mais jusque là je répéterai et maintiendrai que la formule de Cavour cache une doctrine fausse et dangereuse, et dangereuse surtout pour l'Italie. Au fond, cette formule, ou doctrine, comme on

voudra l'appeler, n'est qu'une variante de la doctrine qui domine chez les nations latines. On distingue les nations latines des nations germaniques. Et cette distinction est fondée. Mais sur quoi est-elle fondée? Quel est, veux-je dire, le trait caractéristique, l'élément spécifique qui distingue ces nations? C'est la religion. Les origines, la race, la langue, les circonstances extérieures sont, sans doute, d'autres éléments différentiels, mais ce sont des éléments subordonnés. Ce qui les distingue surtout, c'est la religion, la façon dont elles l'entendent et la sentent, le rôle et l'importance qu'elles lui attribuent dans la vie de l'esprit. Chez les nations germaniques domine cette pensée que la religion est le fondement des États, que c'est elle surtout qui fait ou renouvelle les nations, et que sans elle toute révolution ou réforme politique est impuissante et stérile. C'est cette pensée qu'exprime Hégel lorsqu'il dit, que c'est une erreur de croire qu'on puisse accomplir une révolution politique sans accomplir en même temps une révolution religieuse. Or le *credo* des nations latines est précisément qu'une nation peut se constituer ou se reconstituer sans s'inquiéter de sa religion. Ce *credo* vient de l'impuissance à s'élever à l'unité de l'esprit, à saisir et, si je puis dire, à porter l'esprit dans son unité. L'on scinde l'esprit en deux, on le pense comme s'il y avait deux esprits, et l'on dit: l'esprit ou la conscience politique, et l'esprit ou la conscience religieuse constituent deux

mondes absolument différents, et dont l'un peut se modifier, se rajeunir, se transformer, aller en avant, et l'autre peut demeurer immobile, et même aller en arrière si c'est là son bon plaisir. Et pour justifier cette singulière façon de voir, et se mettre en paix non avec la raison, mais avec sa raison, on se dit : que l'objet de la conscience politique c'est l'être muable et temporel, et l'objet de la conscience religieuse c'est l'être immuable et éternel. Or c'est là une des ces conceptions de la pensée abstraite, de la pensée qui se meut hors de l'unité véritable, de l'unité systématique, et, par suite, aussi hors de la réalité. Tout, en un sens, est immuable et éternel. Les principes qui régissent l'État et la société civile, si ce sont des principes, ne sont pas moins immuables et éternels que le principe religieux, car ils appartienent tous à un seul et même système, à une seule et même raison. Ils ne sont, cependant, ni les uns ni les autres, des principes immuables et éternels à titre de principes indéterminés et abstraits, comme de pures virtualités, mais en tant que principes actifs et générateurs, en tant que principes qui réalisent les êtres, et se réalisent eux-mêmes dans les êtres. Le mouvement éternel n'est pas un mouvement purement possible et indéterminé, mais un mouvement réel, actuel et déterminé, et déterminé suivant la forme, ou la loi qui est éternelle comme lui. L'objet de la religion, en tant qu'il est l'objet de la religion, n'est pas un objet immuable et

éternel hors de la religion, mais dans la religion, et celle-ci, à son tour, n'est pas faite pour les étoiles, mais pour l'homme, pour l'homme comme individu, et plus encore comme être social. Or, y a-t-il une doctrine plus erronée et plus fâcheuse que celle qui prétend que la religion et l'État peuvent se désintéresser l'un de l'autre, et penser et agir chacun de son côté comme ils l'entendent? Quel est le résultat inévitable d'une pareille doctrine? C'est un état de violence (je dis violence, et non lutte, la lutte rationnelle est autre chose) c'est, dis-je, un état de violence et d'hypocrisie où viennent se neutraliser et se consumer les forces vives de la nation.

La formule de Cavour, si elle a un sens, ne signifie pas autre chose. Cavour trouvant devant lui le problème du rapport de l'Église et de l'État s'est dit : ce rapport je vais le briser, et c'est en le brisant que je referai l'Italie. Mais l'Italie est catholique, elle est même le centre du catholicisme. Comment m'y prendre pour accomplir ce divorce? Rien de plus simple. Je vais donner poliment congé au catholicisme en lui disant qu'il est parfaitement libre, libre de rester, libre de s'en aller, libre de s'arranger comme il lui plaira. Ah vraiment! Eh bien! j'ose affirmer que si l'Italie continue à marcher dans la voie marquée par cette pensée, ou elle restera catholique avec son vieux catholicisme, moins ce que ce catholicisme avait de sincère, de vrai, et d'approprié aux temps, ou elle

tombera dans un état moral, intellectuel, et matériel aussi le plus déplorable. Et, dans l'un ou l'autre cas où est la vraie régénération de l'Italie? Je dis matériel aussi, car on se trompe si l'on imagine que l'action de la religion ne se fasse pas sentir dans la sphère de la vie et des intérêts matériels. La religion n'anime et ne façonne pas moins l'homme extérieur que l'homme intérieur. Les nations les plus énergiques et les plus productives dans le champ de la vie matérielle sont les nations les plus religieuses.

Non, Cavour n'a pas entendu le problème de le régénération des nations, et moins encore celui de la régénération de l'Italie (1). Et qu'on ne croie pas me fermer la bouche en me rappelant qu'il est le fondateur de son unité. Car, d'abord, je pourrais demander:

(1) M.r de Treitschke qui a découvert des paradoxes dans mon livre, quel jugement porte-t-il sur Cavour au sujet de la question religieuse? « Évidemment, dit-il, (je cite toujours d'après la version italienne) Cavour absorbé comme il l'etait dans le travail politique de sa vie, ne possédait pas une profonde connaissance des choses religieuses. Il ne voyait dans l'Église que l'Église, semblable en cela à la plupart de ses compatriotes qui entendent si peu le protestantisme, comme ils ont peu entendu notre architecture gothique » — Et c'est ici qu'il cite dans une note mon livre, en faisant remarquer que je m'écarte de cette façon d'envisager le protestantisme

l'unité l'a-t-il voulue? Il en est qui prétendent qu'il ne l'a pas voulue, et qu'elle s'est faite malgré lui.

qui est commune aux Italiens (1)— Eh bien! je le demande, ces paroles de M.r de T. ne donnent-elles pas elles-mêmes raison à mon livre? Car en supposant même que dans ce livre il y ait des paradoxes, (ce que je nie absolument) si j'ai raison sur le point essentiel qui en fait l'objet, tout le reste n'a qu'une importance secondaire; ce seront des imperfections, des taches qu'il sera facile de faire disparaître. Cavour n'a pas eu une connaissance profonde des choses ecclésiastiques, dit M.r de T. Cela revient à dire, ni plus ni moins, qu'il n'a pas entendu la question religieuse. Or, je prétends que l'homme politique qui n'entend pas la question religieuse (peu importe d'ailleurs qu'il soit ou qu'il ne soit pas absorbé par le travail politique; c'est là une circonstance étrangère à la question) n'est pas l'homme qui peut fonder, ou régénérer une société; ce qui est vrai en tout état de cause, mais ce qui l'est plus encore lorsqu'il s'agit de l'Italie. J'irai plus loin, et je dirai que, par cela même que la religion constitue la plus haute sphère de l'esprit, la science et la philosophie exceptées, l'homme politique qui n'entend pas la question religieuse, strictement parlant, n'entend rien. Il y a dans tout problème un point culminant, le point spécifique du problème, qui domine tous les autres. Quand on ne saisit pas ce point non-seulement on n'entend pas le problème en que-

(1) Voici textuellement cette note. « Que quelques penseurs italiens s'éloignent de cette façon étroite de voir en fait foi entre autres l'écrit rempli de raison, mais pas moins rempli de paradoxes de A. Véra » *Cavour etc.*

Mais, laissant de côté ce qu'il a voulu et ce qu'il n'a pas voulu, et en supposant même qu'il l'ait voulue, je

stion, mais on le fausse. C'est comme le physicien qui, croyant pouvoir expliquer l'organisme par la chimie, fausse par là même le problème de l'organisme. Ou c'est comme le philosophe qui n'entendant pas le problème fondamental de la philosophie, celui qui fait que la philosophie est la philosophie, fausse la philosophie et n'entend rien en philosophie. Mais écoutons encore M.r de T. « Cavour, dit-il, apparaissait à ses contemporains comme un prophète. Nous, sa postérité, nous savons que sa prophétie ne s'est pas vérifieé. » — D'abord, cette distinction de contemporain et de postérité me paraît ici bien hasardée. Cavour est notre contemporain, et nous sommes les contemporains de Cavour. Parmi les hommes politiques vivants de l'Italie il y en a qui ont été ses amis, et qui ont partagé le pouvoir avec lui. De toute façon, Cavour est, de l'aveu de M.r de T. lui-même, un faux prophète. Je n'en demande pas davantage. C'est là la démonstration la plus énergique de ma thèse. Mais voici le correctif. « Ce n'est pas, ajoute M.r de T., que nous dédaignions par une *lâche sagesse* l'idée grandiose de l'absolue liberté de l'Église. Cette liberté pourra ne jamais être complètement réalisée, car le rapport de l'Église et de l'État est et restera toujours *par la nature même des choses un rapport irrationnel*. Mais tout progrès de la civilisation ira en rapprochant le monde de l'idéal de Cavour »—Ainsi Cavour est un faux prophète, et sa prophétie a fait naufrage. Seulement ce naufrage n'est que pour le présent; ce qui est déja fâcheux, et très-fâcheux surtout pour l'Italie qui a un besoin extrême de voir réalisé un idéal quelconque. Mais l'avenir va la re-

dirai: l'unité, c'est quelque chose, c'est beaucoup, mais ce n'est pas tout, ce n'est même pas le plus essentiel.

mettre à flot. L'avenir, on le sait, est le remède pour tous les maux, il contient la clef de tous les problèmes de l'humanité, c'est un des *Dii ex machina* à qui l'on fait tout dire. Il en est de l'avenir comme du chaos ; on peut tout y mettre suivant le bon plaisir. Et puis, voyez. Cavour n'entend pas le problème religieux, c'est un faux prophète, et cependant son idée est une idée grandiose, et qui est grosse de l'avenir de l'humanité. Ce n'est pas tout. Voici un homme, j'entends Cavour, à qui l'on élève des monuments, et en l'honneur duquel l'opinion chante tous les jours *évohe, hosanna*. Qu'a-t-elle donc à voir ici une *lâche* sagesse ? Et faudra-t-il appeler lâche la sagesse de celui qui combat, contre l'opinion, la doctrine de Cavour, parcequ'il la croit fausse et dangereuse? Et ne devrait-on pas bien plutôt l'appeler virile ?— Enfin on avait cru jusqu'ici que la *nature des choses* et leur *raison*, ou, en exprimant d'une façon générale, la *raison*. étaient synonymes, et que dire, par exemple, la plante est faite et pensée suivant sa nature, revenait à dire qu'elle est faite et pensée suivant la raison, ou que bien raisonner sur la plante voulait dire raisonner suivant la nature de la plante. D'aprés M.r de T. ce serait le contraire qui serait vrai. Le rapport de l'Église et de l'État, dit-il, est et restera toujours (*en dépit de l'idée grandiose de Cavour !*) un *rapport irrationnel*. Et pour quelle raison ? *Par la nature même des choses*. Ainsi un rapport fondé sur la nature des choses est un rapport irrationnel ! C'est bien le cas de dire : comprenne qui pourra.

Il y a eu un temps où l'Italie marchait à la tête de la civilisation. Etait-ce l'unité qui l'élevait alors si haut parmi les nations? Et la Grèce? Est-ce aussi à l'unité qu'elle a dû sa grandeur et sa jeunesse immortelle? D'un autre côté, la Chine le Japon, l'Espagne, la Turquie possèdent leur unité. Est-ce que cette unité les rend puissantes et prospères? On fait de nos jours trop de bruit autour de l'unité, on en exagère l'importance, et l'on perd ainsi de vue d'autres conditions, d'autres éléments bien plus essentiels, et bien plus intimes de la vie des nations. Dirons-nous que c'est l'unité qui engendre la religion, l'art, la science? Ou ne dirons-nous pas plutôt que ce sont ces choses qui fondent, cimentent et vivifient l'unité véritable? Et qu'est-ce que l'unité sans ces choses? C'est une forme morte et vide, le cadavre de l'unité. J'ai cité des exemples. Mais il y en a un autre bien plus frappant et bien plus près de nous. C'est l'Allemagne. Est-ce à l'unité que l'Allemagne doit sa religion, sa grandeur intellectuelle et sa puissance militaire elle-même? Les derniers triomphes de l'Allemagne ont bien pu fonder son unité, mais ce n'est pas l'unité qui a engendré ces triomphes. Quelle conclusion devons-nous tirer de ces considérations par rapport à l'Italie et à son unité? L'unité pourra-t-elle fonder à elle seule sa prospérité, son indépendance et sa grandeur véritables? Eh non! Bien au contraire, elle pourra devenir une source d'em-

barras, comme la noblesse est un embarras dans la misère.

Mais l'on objectera: la critique est facile, et l'art est difficile. Vous qui le prenez de si haut avec Cavour, avec sa pensée et ses actes, venez, révélez-nous votre arcane sagesse, dites-nous ce que vous auriez fait à sa place, et si vous auriez accompli ce qu'il a accompli. Et puis, quelle est la conclusion finale de votre critique ? C'est que Cavour s'étant trompé, et ayant mal fait ce qu'il a fait, il eût mieux valu qu'il ne fît rien, qu'il abandonnât l'Italie à sa destinée, qu'il la laissât comme il l'avait trouvée, divisée, avilie, gémissant sous le joug des prêtres et de ses petits tyrans. Et comme la nation a approuvé et suivi Cavour, en condamnant Cavour, vous condamnez la nation entière. En outre, vous prétendez que Cavour, n'entendant pas le problème religieux, n'a pas par cela même entendu le problème de la régénération des nations. Mais qui vous dit qu'il n'a pas entendu le problème religieux? Il a très-bien pu l'entendre, mais voyant la difficulté, l'impossibilité même de l'aborder de front, en véritable homme d'État il l'a tourné pour tomber par derrière sur l'ennemi, et rendre ainsi plus certaine sa déroute. Et êtes-vous si peu avisé pour ne pas voir les heureuses conséquences de cette habile tactique? Le catholicisme a été rejeté dans ses derniers retranchements, et ses jours sont comptés. Si Cavour avait abordé la question de front, c'est-à-

dire s'il avait soulevé la question religieuse, il se serait trouvé seul de son avis, car non-seulement la France n'aurait pas répondu à son appel, mais en Italie même il eût prêché dans le désert. L'Italie ne s'intéresse guère aux questions religieuses. Elle est catholique, et restera catholique, bien qu'au fond elle se soucie fort peu du catholicisme et de la religion en général. Si le sort l'avait faite musulmane ou bouddhiste, elle resterait musulmane ou bouddhiste jusqu'à la consommation des siècles. Et puis que voulez-vous qu'elle devienne? Voulez-vous qu'elle se fasse protestante? Mais le protestantisme est lui-même dépassé, il est aussi mortellement blessé que le catholicisme. Puisqu'il faut avoir, à ce qu'il paraît, une religion, le parti le plus sage pour l'Italie c'est de garder le catholicisme, de le laisser vivre s'il doit vivre, de le laisser mourir s'il doit mourir, et de ne s'occuper sérieusement que de sa reconstitution politique et matérielle. Ce sont là les objections qu'on pourra faire, et que j'ai entendu faire en effet contre mon livre.

Et je ne nierai pas qu'elles sont embarrassantes, et qu'elles le sont surtout pour un italien. Mais un argument peut être embarrassant, et n'être pas pour cela la vérité. Il se peut fort bien, au contraire, que la vérité soit dans l'argument opposé, ou ailleurs. Si un étranger, venant d'un pays où les hommes sont vigoureux et bien conformés, tom-

bait au milieu d'une société de bossus et d'estropiés, et qu'il voulût leur démontrer que leurs membres n'ont pas exactement la position et la forme qu'ils devraient avoir, les bossus et les estropiés pourraient se récrier et lui opposer des arguments semblables à ceux que je viens d'exposer. Et comment la bosse et le pied-bot ne seraient-ils pas des formes normales, des formes de la beauté ? Et n'est-ce pas la nature qui nous a faits ainsi ? Et oserez-vous dire qu'il eût mieux valu qu'elle ne nous eût point faits du tout ? Venez, essayez de faire mieux qu'elle. Quant à nous, nous sommes parfaitement satisfaits de ce que nous sommes, nous savons gré à la nature de nous avoir faits comme elle nous a faits, et nous lui en témoignons notre reconnaissance en lui élevant des autels, et en nous prosternant devant elle tous le jours au soleil levant. Que pourrait répondre l'étranger à de pareils arguments ? Évidemment le parti le plus sage pour lui serait d'abandonner les bossus et les estropiés à leur sort. Avec de pareils arguments, en effet, toute critique et toute vérité deviennent impossibles. Un mauvais peintre pourrait tout aussi bien s'en servir pour défendre ses mauvais tableaux. Au critique qui lui en signalerait les défauts il pourrait répondre qu'il n'entend pas l'art, qu'il n'est pas artiste, et que, d'ailleurs, il n'en saurait faire d'aussi beaux. Et si le critique insistait, il ne serait pas embarrassé pour trouver des arguments qui montreraient que c'est lui, peintre,

qui a raison, et que c'est le critique qui a tort. Il dira, par exemple, que tous les défauts que le critique lui signale, il les connaissait déjà tout aussi bien que lui; mais qu'en réalité ce ne sont pas des défauts, car en faisant ses tableaux il a dû tenir compte des circonstances et consulter le goût des gens pour lesquelles il les faisait. Et il en appelera à ces gens qui, dans leur admiration pour une œuvre faite exprès pour eux et à leur image, ne pourront ne pas se ranger de son avis et se joindre à lui pour imposer silence au critique importun. Et le critique se taira. Oui, il se taira. Mais la vérité? La vérité est que les tableaux sont mauvais.

Et il en est de même des objections en question. Elles sont, je le répète, embarrassantes, mais elles ne sont pas la vérité. Et par cela même qu'elles sont embarrassantes et qu'elles ne sont pas la vérité, elles n'en sont que plus dangereuses, parcequ'elles voilent et faussent la vérité.

Est-il vrai que la religion et l'État sont si intimement unis, c'est-à-dire unis dans leur idée ou nature absolue, qu'on ne puisse les séparer, de telle façon qu'en les séparant on brise l'unité de l'esprit, et non-seulement l'unité de l'esprit individuel, mais, qui plus est, l'unité de l'esprit national?

Et comme conséquence à la fois théorique et pratique de cette première proposition, est-il vrai qu'un État, ou une société ne peut se constituer, et moins

encore se reconstituer sans constituer, ou reconstituer sa conscience religieuse? Voilà les deux questions et, suivant moi, les deux vérités qui dominent et, pour ainsi dire, annullent toute autre considération, tout autre argument.

On dit: Cavour a fait ce qu'il a pu, le mieux qu'il a pu, et ce que nul autre n'aurait pu accomplir. Et l'on ajoute que s'il avait suivi une voie autre que celle qu'il a suivie son entreprise n'eût pas abouti. Eh bien! En supposant que tout cela soit vrai, est-ce que ma thèse en est ébranlée? Et si Cavour en concevant le problème comme il l'a conçu, et, en agissant comme il a agi, a fait des enfants débiles, bossus et estropiés, et s'il les a faits ainsi précisément parcequ'il n'a pas entendu le problème? C'est là toute la question. On dira que mieux vaut un enfant débile et contrefait que point d'enfant. Je n'en sais rien. C'est là aussi un point fort contestable. Il suffit cependant pour ma thèse que l'enfant soit débile et contrefait, et qu'il soit débile et contrefait parceque Cavour n'a pas entendu le problème. Mais l'on se jette dans le domaine indéfini des suppositions, et l'on cite des faits à l'appui de ces suppositions. On prétend que Cavour a entendu le problème, mais qu'en profond politique il a tourné la difficulté pour atteindre plus sûrement le but. A cela je répondrai d'abord: vous supposez que Cavour a entendu le problème, et moi je puis supposer avec tout autant et

plus de raison qu'il ne l'a pas entendu. Mais je ne fais pas des suppositions, je démontre. Et ma démonstration je la tire tout aussi bien de ses actes que de sa formule. Il est évident, en effet, que sa formule n'est qu'une échappatoire, que l'expédient d'une intelligence et d'une volonté impuissantes à saisir et à résoudre le point essentiel et décisif du problème. C'est la formule d'un diplomate, ce n'est pas la pensée d'un fondateur de nations.

Et ses actes sont à l'unisson de sa formule. Quel a été, en effet, l'objet constant et comme l'idéal de sa politique? C'est la réconciliation de l'Italie avec la Cour de Rome. Et qu'on ne vienne pas me dire que ce n'est là que le côté diplomatique, et comme l'enveloppe extérieure de sa politique, mais que sa pensée visait ailleurs et plus haut. C'est là précisément la supposition dont on a besoin pour élever Cavour au-dessus de lui-même et de sa valeur réelle. C'est une de ces suppositions arbitraires qu'on peut faire toujours et sur toutes choses. Tourner la difficulté pour arriver plus sûrement au but! Mais ce n'est pas ainsi qu'on résout les grands problèmes, et surtout le problème religieux. Ce n'est pas, veux-je dire, en les tournant, mais en les abordant de front, en les posant franchement et énergiquement dans sa conscience, et plus encore dans celle de la nation qu'on les résout. C'est ainsi qu'ont abordé et résolu le problème et J. Christ, et Mahomet, et Luther, et Hen-

ri VIII, et en général tous les vrais régénérateurs des nations.

Mais on insiste, et l'on dit, tout bas, ou tout haut peu importe : voyez les heureux résultats qu'a déjà obtenu, même sous ce rapport, la politique sagace et pénétrante de Cavour. Où en est la Papauté? Elle est, comme le dit elle-même, prisonnière au Vatican. Prisonnière au Vatican ! Quelle illusion, et le dirai-je? quelle légereté ! On semble ignorer que pendant que Papauté est prisonnière au Vatican le catholicisme se relève partout, et qu'il prend des proportions alarmantes en Angleterre, et plus encore peut-être en Amérique ? (1) Mais admettons que la Papauté soit prisonnière au Vatican. Allons plus loin. Supposons qu'elle quitte l'Italie emportant avec elle le catholicisme. Est-ce que le problème est résolu ? Et que mettra-t-on à leur place ? Sera-ce la formule de Cavour? Et c'est avec cette formule vide et trompeuse qu'on

(1) « Aux Etats-Unis il y a 127 sectes religieuses. Parmi celles-ci c'est l'Église catholique qui depuis 1850-1870 a reçu le plus grand accroissement. Dans cet espace de temps le nombre des catholiques a doublé, et la propriété de l'Église catholique a sextuplé. L'émigration lui apporte tous les ans des forces nouvelles, et son influence a surpassé même celle des méthodistes dont le nombre n'a augmenté dupuis 1860-1870 que de 4 pour cent. » *Illustrirte Zeitung*. Leipizig 22 novembre 1873. Voy. plus loin Ch. XVII p. 132 et Ch. XIX p. 160 la raison de ce fait. Cf. aussi Ch. II p. 11-13.

se flatte de remplacer le catholicisme, ou de le rajeunir, ou de faire germer dans les âmes une nouvelle vie religieuse et spirituelle? Ce qu'on y fera germer, je le crains fort, ce sera la solitude et le néant. Et si dans un problème aussi complexe on pouvait exprimer en deux mots sa pensée, je dirais : entre le Pape et Cavour je suis avec le Pape, entre le Pape et Luther je suis avec Luther.

Et le nom de Luther arrive ici à propos. Il y a, en effet, un nouvel argument qui intervient aujourd'hui dans le débat, argument qui tend à égarer les esprits sur le véritable état de la question, et au sujet duquel je crois devoir entrer dans quelques développements, complétant par là la partie de ce livre qui s'y rapporte (1). C'est de l'Allemagne que j'entends parler.

Naguère c'étaient la France et l'Italie qui étaient sœurs. Aujourd'hui c'est l'Allemagne qui a remplacé la France dans nos tendresses. Hier c'était de la France que venait la lumière, et l'Allemagne n'était qu'un peuple de professeurs, une agglomération de cerveaux nuageux et embrouillés, la terre des songe-creux. Aujourd'hui cette même Allemagne est l'étoile polaire, et les yeux tournés vers elle on va s'écriant avec Voltaire « la lumière vient du nord. » Puissance merveilleuse, je ne dirai pas de la religion et de la science, mais de la peur et du canon! Désormais l'Allemagne

(1) Voy Ch. XVI-XIX.

et l'Italie ne feront plus qu'un, car elles ont, dit-on, la même mission, les mêmes intérêts à défendre, les mêmes ennemis à combattre.

Tout cela est fort bien, ou peut-être fort mal. On peut admettre que dans l'état actuel de l'Europe il est, politiquement parlant, désirable, qu'une entente existe entre l'Allemagne et l'Italie. Mais que veut-on conclure de là ? Veut-on en conclure que le problème et les conditions du problème sont les mêmes pour l'Allemagne et pour l'Italie ? C'est là l'erreur. Ces rapprochements fondés sur des circonstances extérieures, ou accidentelles, ou subordonnées ont l'inconvénient et, plus que l'inconvénient, le grave danger de cacher l'essentiel. Et l'essentiel ce sont les différences. Ce sont les différences qui font une nation ce qu'elle est, qui contiennent sa raison d'être, ainsi que la raison de sa puissance, de sa grandeur et du rôle qu'elle est appelée à jouer dans l'histoire.

Or, si je devais peindre d'un trait l'Allemagne , je dirais que ce qui la distingue, et l'a fait essentiellement ce qu'elle est ce sont la Réforme et la science. Loin de moi la pensée d'amoindrir par ces paroles les derniers événements et les hommes remarquables qui en ont été les principaux facteurs. Seulement je m'efforce de rester, autant qu'il m'est donné, dans la mesure, et d'accorder à chaque chose sa signification et sa valeur.

Si je n'entends donc amoindrir en aucune façon ces

hommes et ces événements, je n'entends pas non plus les grandir au-delà de ce que je crois être la vraie mesure, et cela au détriment de ce qui, à mes yeux, a un bien plus grand prix, je veux dire la religion et la science. Par conséquent, ma thèse est que ce sont la Réforme et la science qui ont fait essentiellement l'Allemagne ce qu'elle est, qui ont engendré ces hommes et ces événements, et qui constituent en ce moment même la base la plus solide sur laquelle repose la puissance de l'Allemagne. Enlevez à l'Allemagne la Réforme et la science, et vous lui enleverez sa véritable raison d'être, cette raison d'être spécifique qui la place si haut parmi les nations. C'est même là, à mon avis, le danger pour l'Allemagne; le danger, veux-je dire, c'est qu'elle change la base de son existence et de sa puissance. Et ce danger ce n'est pas son unité qui pourra le conjurer. Tout au contraire, l'unité pourra devenir pour elle aussi une source d'embarras . Quoiqu'il en soit à cet égard, je répète que ce sont surtout la Réforme et la science qui ont fait l'Allemagne ce qu'elle est, et qui l'ont faite ce qu'elle est en s'unissant pour fonder chez elle la liberté de l'esprit. Pour moi j'ai depuis longtemps et toujours pensé que l'Allemagne protestante avait compris et réalisé, mieux que tout autre nation, la vraie liberté spirituelle. Les autres nations, sans en excepter l'Angleterre elle-même, ont plutôt considéré la liberté politique comme la source , la règle et la garantie des

autres libertés. Cette conception de la liberté fausse et, en quelque sorte, bouleverse le système entier de la liberté, et par suite la liberté politique elle-même. Et c'est de cette fausse conception de la liberté que découle l'opinion que nous avons examinée plus haut, savoir, qu'une nation peut changer sa constitution politique sans s'inquiéter de sa religion. La liberté politique constitue une haute sphère de la liberté, mais elle n'en constitue pas la plus haute et la plus substantielle. Il serait même juste de dire qu'à elle seule elle n'est qu'une liberté purement formelle, une liberté vide, et qui peut n'être au fond que servitude. J'ai le droit de voter. C'est un des droits les plus élevés, celui qui fait vraiment de l'homme un citoyen, un membre réel de la société. Mais, si l'homme intérieur est mort et asservi, que devient ce droit? Il devient lui aussi une lettre morte, ou un instrument d'abaissement et de servitude. Je ne suis libre que dans la vérité, dit l'apôtre; entendant par là qu'il n'était pas libre dans la loi politique, mais dans cette sphère qui est la source même de la loi politique, dans la sphère de l'absolue vérité. Et cette sphère est la sphère de la religion, et aussi celle de la science, et, strictement parlant, de la philosophie. Quoiqu'on en dise, la religion et la philosophie sont le vrai fondement de l'État, la source éternelle à laquelle l'État et l'humanité vont puiser à la fois leur verité et leur liber-

té (1). La religion et la philosophie sont inséparables. Elles le sont dans l'idée, et, par suite, elles le sont, plus ou moins, dans le fait et la réalité sensible. Et les nations les plus libres ne sont pas celles qui repoussent la religion pour la philosophie, ou la philosophie

(1) *Nulla respublica*, dit Spinoza, *nisi salva philosophandi libertate, stare potest*. Si l'on ne saisit pas le sens profond de ce mot c'est précisément qu'on se fait une fausse notion de la liberté aussi bien que de l'État; ce qui vient de ce qu'on ne pense pas la liberté et l'État dans l'idée et le système. On est par là amené 1°) à séparer la liberté de la vérité, et à la considérer comme une faculté, une force indéterminée et arbitraire, le pouvoir de tout faire. D'après ce cretérium on n'est pas libre lorsqu'et parcequ'on est dans la vérité, mais sans la verité, et même contre la vérité. La vérité ne devient ainsi qu'un élément indifférent, extérieur et accidentel de la liberté. C'est cette liberté, séparée de la vérité, qui est la liberté purement formelle et vide. La liberté religieuse et philosophique, au contraire, est essentiellement la liberté dans la vérité, et, par cela même, la liberté disciplinée et le fondement de toute discipline de l'esprit; 2°) à considérer l'État comme un être complet par lui-même, se suffisant à lui-même et pouvant ainsi subsister, se développer et atteindre ses fins sans la religion et la philosophie. De tels États il peut bien y en avoir, comme il y a de mauvais peintres, ou des êtres incomplets et difformes, des monstres. Mais ce sont précisément ces États qui *non stant*, qui ne sont pas assis sur des fondements solides, et ne sauraient atteindre à leur complet développement.

pour la religion, mais celles qui peuvent les porter toutes deux, et les porter toutes deux en les prenant au sérieux, et en les considérant comme ce qu'il y a de plus haut et de plus essentiel dans la vie de l'humanité. Et c'est là ce que, à mon gré, a accompli l'Allemagne mieux et plus complètement que toute autre nation. « Les nations de race germanique sont toutes naturellement religieuses » dit Mad.[me] de Staël (1) C'est la moitié d'une proposition vraie et profonde que cette femme célèbre complète ailleurs en disant que « le trait saillant de cette nation méditative est l'énergie de la conviction intérieure. » (2) L'esprit alle-

(1) *L'Allemagne* 4.[e] partie. Ch. I.

(2) Ibid. Ch. II. La phrase entière est celle-ci « c'était chez les Allemands qu'une révolution opérée par les idées (*le protestantisme*) devait avoir lieu ; car le trait saillant de cette nation méditative etc.» — Je saisis cette occasion pour recommander à ceux qui n'ont pas lu ce livre de le lire, et à ceux qui l'ont lu de le relire. Malgré ses défauts et ses lacunes, c'est en son genre un livre classique, un livre auquel on revient toujours avec un nouveau plaisir et que nul autre ne peut remplacer. Ayant eu dernièrement et après bien des années l'occasion de le relire, j'y ai retrouvé ce qu'on retrouve en relisant Homère, la même fraîcheur d'impressions, la même jeunesse, et les mêmes jouissances. Et c'est vraiment un chant homérique que ce livre de Mad. de Staël. Car de même qu'Homère éveille l'enthousiasme et le culte de la Grèce, ainsi ce livre éveille l'enthousiasme et le culte de l'Allemagne.

mand est, en effet, un esprit éminemment religieux et méditatif, ou, comme nous disons, spéculatif, en d'autres termes, c'est un esprit essentiellement idéaliste—idéaliste non dans le sens superficiel et vulgaire suivant lequel l'idée ne serait qu'une représentation, et une représentation formelle et subjective, mais dans le sens hégélien suivant lequel l'idée, en tant qu'idée véritable et réelle, c'est-à-dire, en tant qu'idée systématique, est le principe de tout être et de toute vérité. Or, plus je réfléchis sur cet esprit et sur son histoire, et plus je me confirme dans cette conviction que les deux points culminants, les deux grandes individualités où dans son épanouissement il s'est élevé à sa plus haute puissance ce sont Luther et Hégel. Dans cet arbre si vigoureux, aux racines si profondes, à la séve si riche, Luther est la racine et Hégel est le fruit. Luther et Hégel, dira-t-on, sont des esprits, des génies différents, et même opposés. Oui, sans doute, ils sont opposés, mais ils sont opposés comme la racine est opposée au fruit, ce qui revient à dire qu'il sont les contraires d'une seule et même idée, d'une seul et même esprit.

Qu'est-ce que Luther? Quels sont les traits caractéristiques de cette grande figure? Quelle est la mission qu'il a voulu accomplir, et qu'il a accomplie? Enfin, comment l'a-t-il accomplie?

Et d'abord il est évident que ce qu'a voulu Luther c'est la régénération de sa nation, et des nations

chrétiennes en général par la religion. C'est la religion qui seule peut vraiment régénérer les nations, en pénétrant dans les replis les plus intimes de la conscience, en y pénétrant dans toutes les couches de la société, et en y arrachant le vieil homme pour y faire germer l'homme nouveau. Rien ne peut remplacer dans cette œuvre la religion. La philosophie elle-même ne le peut. Elle ne peut pas plus la remplacer que le fruit ne peut remplacer la racine, ou que l'architecte ne peut remplacer le manœuvre; car dans le système chaque chose a sa fonction et son énergie spéciales. Et la religion parle à l'homme un langage que nul autre ne saurait lui parler, et elle pénètre dans les âmes par des voies dont elle seule a le privilége et le secret. C'est là ce que comprit Luther. Mais comment régénéner une nation par la religion? Serait-ce en coupant l'homme en deux, et en y créant artificiellement deux consciences qui se trouvent là juxtaposées, on ne sait comment ni pourquoi? Luther, et heureusement pour elle, la nation allemande, et ses chefs les premiers, se gardèrent bien de tomber dans un pareil trébuchet, mais, guidés par une vue claire du problème, ils l'abordèrent en son entier, dans ses différences et dans ses rapports, c'est-à-dire dans sa véritable unité. C'est ainsi qu'au milieu de luttes héroïques, luttes intellectuelles, et luttes sur le champ de bataille, a pu grandir et mûrir l'esprit allemand dans sa puissance et dans sa plénitude. Rien de plus

admirable que le spectacle que nous offrent Luther et les princes allemands partisans de la Réforme, placés comme ils l'étaient devant un problème si redoutable et si hérissé de difficultés et de dangers. En général on considère le «*je ne puis*» prononcé par Luther à la diète de Worms comme marquant le point culminant, le moment héroïque de sa vie (1). Et l'on a raison de le considérer ainsi, si l'on songe que ce mot est le souffle créateur, le *fiat* de la Réforme. Et cependant il y a dans la vie du grand réformateur un autre trait qui révèle une âme aussi fortement trempée que celle qui ne faiblit point devant les deux puissances qui dominaient alors le monde—la Papauté et l'Empire—; je veux parler de l'attitude indépendente et fière que Luther garda toujours vis-à-vis de ses protecteurs, et de la fermeté inébranlable avec laquelle il maintint les droits et la supériorité de la religion en face de ceux-là mêmes qui avaient dans leurs mains sa sécurité personnelle, et, en un sens, le sort de la Réforme (2).

(1) Voici les paroles mémorables avec lesquelles il termine sa défence. « Je ne puis et ne veux rien rétracter , car il n'est pas sûr pour le chrétien de parler contre sa conscience. Me voici, je ne puis autrement , que Dieu me soit en aide. Amen. »

(2) Je rappellerai ici un trait de la vie de Luther qui explique et confirme ces paroles. On sait qu'après la diète de Worms le protecteur le plus puissant et le plus fidèle de Luther, l'Électeur de Saxe, Frédéric le Sage, pour le sous-

Mais ce n'est là que le côté extérieur et historique de la Réforme; ce n'en est pas le côté, le principe in-

traire aux conséquences du fameux ban de l'empire (*) le fit enlever, pendant qu'il traversait la forêt de Thuringe, par des cavaliers armés, qui l'obligèrent à déposer le froc, et à les suivre à cheval sous le costume d'un cavalier, et le conduisirent ainsi déguisé dans la Wartburg, ancienne résidence des landgraves de Thuringe. Ce château devait etre jusqu'à nouvel ordre le refuge solitaire et inconnu du réformateur. Mais au bout de quelques mois des troubles éclatent à Wittemberg, troubles excités par les radicaux fanatiques de la Réforme. Luther en apprenant les excès commis par ces fanatiques quitta subitement, contre l'ordre formel de l'Électeur et sans lui en demander la permission, sa retraite. En route il écrivit de Borna à l'Électeur une lettre dont voici quelques extraits.

« Ce n'est pas des hommes que je tiens l'Évangile, mais du ciel, de notre Seigneur Jésus-Christ; et j'aurais bien pu, comme je veux faire dorénavant, m'appeler son serviteur et prendre le titre d'évangéliste. Si à Worms j'ai demandé à être interrogé, ce n'était pas que je doutasse de la bonté de ma cause, mais uniquement par déférence et humilité. Or

(*) Connu sous le nom d'*Édit de Worms*. Dans cette pièce rédigée par le légat Aléandre on défendait à qui que ce fût « de recevoir dans sa maison et d'héberger le diable ayant nom Luther, déguisé sous forme humaine et caché dans un froc de moine. Quiconque le trouverait devait l'appréhender au corps, l'enchaîner et le traduire devant le tribunal de l'Empereur. Permis à tout le monde de saisir ses partisans et fauteurs, et de s'emparer de leurs biens. »

terne, substantiel et absolu. Quel est ce principe? Quel est ce principe qui fait que la Réforme, et surtout la Réforme, telle qu'elle s'est accomplie en Allemagne, a une signification universelle et absolue? Ce principe est exprimé par ces deux mots, *foi et liberté.* Ces deux mots sont bien connus, mais ce qui l'est moins c'est la chose. Et c'est la chose que je vais essayer maintenant d'expliquer.

comme je vois que cet excès d'humilité ne fait que rabaisser l'Évangile, et que le diable, si je cède un pouce de terrain, veut occuper toute la place, ma conscience me force à agir autrement.—C'est assez que pour plaire à Votre Grâce électorale, j'aie passé une année dans la retraite. Le diable sait bien que ce n'était pas par crainte; il a vu mon cœur quand je suis entré à Worms. La ville eût-elle été pleine de diables, je m'y serais jeté avec joie.—J'écris ceci pour faire savoir que je vais a Wittemberg sous une protection plus haute que celle de l'Électeur. Aussi n'ai-je pas l'intention de demander appui a Votre Grâce.—Je crois même que je la protégerai plus que je ne serai protégé par elle. Si je savais qu'elle dût me protéger, je ne le voudrais pas. —L'épée ne peut rien en ceci; il faut que Dieu agisse, sans que les hommes s'en mêlent. Celui qui a le plus de foi protège le plus efficacement, et comme je sens que Votre Altesse est encore très-faible dans la foi je ne puis nullement voir en elle celui qui doit me protéger et me sauver. Dieu veut qu'on s'en remette à lui seul. Puis donc que je ne veux pas suivre les exhortations de Votre Grâce en restant au château, elle sera justifiée devant Dieu si je suis pris ou tué.—J'ai dépêché

On peut dire que la liberté dans la foi, ou la foi libre constitue la racine, l'essence de la religion ou, pour parler plus exactement, la religion elle-même. D'où il suit que là où la foi libre n'existe pas, il pourra bien y avoir le semblant, le signe extérieur, l'ombre de la religion, mais il n'y aura pas de religion véritable. Je suis libre, en effet, de plusieurs façons. Je suis libre en marchant, je le suis en parlant, je le suis plus encore en m'élevant à l'universel, en vivant d'une vie commune suivant la loi politique. Mais nous l'avons vu, ce ne sont là que des formes subordonnées de la liberté. Ce qui manque à ces libertés, c'est la liberté dans la vérité et dans l'absolue vérité, c'est-

le présent écrit de peur que Votre Grâce ne fût affligée de la nouvelle de mon arrivée, car pour être chrétien, je dois consoler tout le monde et n'être préjudiciable à personne. Si Votre Grâce croyait, elle verrait la magnificence de Dieu. Mais comme elle ne croit pas encore, elle n'a encore rien vu. Aimons et glorifions Dieu dans l'éternité. Amen!

L'Électeur en recevant cette lettre se sentit-il offensé dans sa dignité? En temoigna-t-il du déplaisir à Luther? En aucune façon; mais, au contraire, il lui fit écrire par Spalatin, son chapelain et ami de Luther, pour le prier de lui exposer les motifs de son retour à Wittemberg dans un écrit moins hardi qui pût être montré à l'Empereur. J'ajouterai que dans la *guerre des paysans*, tout en blâmant énergiquement la révolte de ces derniers, Luther adressa aux princes des paroles non moins énergiques et non moins sévères.

à-dire la liberté religieuse. C'est ce qu'on a appelé liberté de conscience, qui n'est nullement, comme on se la représente ordinairement, l'arbitre individuel, mais, bien au contraire, la liberté la moins arbitraire et la moins individuelle qu'on puisse imaginer, par la raison même qu'elle est la liberté dans la vérité. Par conséquent, l'individu, en tant qu'individu, ne saurait participer à cette verité qu'en abdiquant son individualité immédiate, naturelle et sensible. D'où l'on voit aussi que la liberté de conscience entendue dans le sens ordinaire de liberté individuelle n'est autre chose que la liberté suivant Hobbes et Rousseau ; c'est l'état sauvage transporté dans la sphère de la religion.

Mais comment dans la religion est-on libre dans la vérité ? Comment,voulons-nous dire, dans la religion entre-t-on en possession de cette vérité qui fait la liberté? Serait-ce par l'enseignement, ou par l'autorité, ou par les œuvres, ou par toutes ces choses à la fois? En aucune façon. Ces choses ont bien leur importance; elles sont même nécessaires, mais elles ne sont que l'enveloppe extérieure de la religion, elles ne sont pas la religion. Elles sont le temple, elles ne sont pas le Dieu qu'on y adore. Ce qui constitue essentiellement la religion c'est la foi. C'est la foi, ce ne sont pas les œuvres qui soulèvent les montagnes, car c'est par la foi qu'on est dans la vérité et, par cela même, dans la liberté. Ainsi religion, foi, liberté, vérité sont une seule et même chose, et par suite la sphère de

la foi est, comme nous le disions, la sphère même de la liberté et de la vérité religieuses

Mais qu'est-ce que la foi? La foi apparaît d'abord comme un certain état, une certaine forme subjective de l'esprit à laquelle la vérité vient s'ajouter du dehors. Ainsi considérées la foi et la vérité ne se rencontreraient et ne s'uniraient qu'accidentellement ; l'on ne saurait même pas dire comment et pourquoi elles se rencontrent et s'unissent. Mais ce n'est là qu'une apparence (*Schein*), l'apparence qui se produit dans l'esprit subjectif et fini qui ne saisit pas les êtres dans l'unité. Car dans l'unité ou le système la foi et la vérité sont une seule et même chose ; elles sont l'idée même spécifique de la religion. En effet , si la foi est une forme, ce sera, de toute façon, la forme absolue sous laquelle son contenu existe. Elle sera à ce contenu, la vérité religieuse , ce que la forme du triangle est au triangle, ou la forme du corps est au corps, ou la forme de la beauté est à la beauté. Et de même qu'en supprimant la forme du triangle, ou celle du corps, ou celle de la beauté on n'a plus le triangle, ou le corps, ou la beauté, de même en supprimant la foi on n'a plus la religion. Mais ce n'est là qu'un côté de la foi. Car cette forme absolue qui est la foi est la forme suivant laquelle l'objet de la religion, la vérité religieuse, existe. Or cet objet, en tant qu'objet de la foi, est l'objet ou la contenu de cette forme, et c'est seulement sous cette forme qu'il

peut être et se manifester, et se manifester, en tant que cet objet, non-seulement à un autre qu'à lui-même, mais à lui même. En d'autres termes, la foi n'est pas la foi de rien, mais c'est la foi en la vérité. Et la vérité n'est pas une étrangère qui se rencontre par accident avec la foi, mais elle est la vérité de la foi, et hors et sans la foi elle n'est qu'une abstraction, qu'une possibilité de la vérité, mais elle n'est pas la vérité concrète et réelle, *l'acte* de la vérité. La foi et la vérité sont donc une seule et même chose, une seule et même idée qui est l'idée de la religion. C'est l'esprit fini et l'esprit infini, comme on les appelle, l'homme et Dieu qui s'unissent dans l'unité de l'esprit; c'est, en d'autres termes, l'esprit absolu qui s'affirme et se reconnaît dans la nature et dans le monde comme esprit absolu, comme *créateur du ciel et de la terre*, comme être par qui, et pour qui les choses sont, et sont ce qu'elles sont.

Telle est la foi, et telle est son absolue nécessité dans l'économie universelle des choses. Sa nécessité est absolue en ce sens qu'en elle s'accomplit le mystère de l'unité, de la réconciliation de Dieu et du monde. On peut dire que cette réconciliation se mesure sur la foi, et que là où la foi est absente il n'y a point de réconciliation, ou qu'il y a une réconciliatiou purement accidentelle et extérieure, et nullement la vraie réconciliation, la réconciliation spirituelle.

Or, c'est là ce que comprit Luther. Il le comprit à

sa façon, mais il le comprit. Il comprit, veux-je dire, que c'est essentiellement par la religion qu'on régénère les nations, et que la religion a son fondement et sa source non dans les œuvres, mais dans la foi, que sans la foi les œuvres n'ont pas de valeur, tandis que la foi engendre les œuvres, ou, comme on dit, les œuvres suivent la foi. (1) En effet, la foi c'est l'esprit, l'œuvre c'est la nature, ou c'est l'esprit qui est dans la nature, qui n'a pas encore triomphé de la nature. J'ai vaincu le monde, dit J. Christ. C'est seulement par la foi qu'on peut vaincre le monde. Dans la foi je suis en Dieu, dans l'œuvre je ne suis qu'en moi-même, dans mon individualité contingente et finie, dans mon egoïsme, et dans mon orgueil. Par la foi je m'élève à la vérité, par l'œuvre je demeure

(1) « Qui touche à la foi, disait Luther, touche à la prunelle de notre œil. » (Lettre à Fabricius Capiton) Et au légat du Pape, le cardinal Cajétan. « Je vous accorde tout, disait-il, mais quant à l'article de la foi je ne puis l'abandonner, à moins de trahir Christ. *Je persiste à dire que l'homme est justifié devant Dieu par la foi.* Le doute exclut la grâce. Le juste vit par la foi. Là-dessus je ne puis céder » (*Lettre à Spalatin* où Luther rend compte des entrevues célèbres qui eurent lieu à Augsbourg entre lui et le cardinal Cajétan). Et ailleurs « Bienheureux, dit-il, celui qui meurt excommunié pour la vérité ; il aura la couronne de la vie éternelle. La foi triomphe de l'excommunication ». (*Sermon sur la valeur de l'excommunication*).

dans la nature, dans ses ombres fugitives et trompeuses, dans sa finité. Ce que j'opère, je l'opère dans la nature et pour la nature, et non dans l'esprit et pour l'esprit. L'œuvre n'a donc pas, spirituellement parlant, de valeur. L'action, dit-on, a une valeur par elle-même. Mais elle n'a pas de valeur parceque c'est moi qui l'accomplis. En ce sens, elle n'a pas de valeur. Elle n'a donc de valeur que par ma foi en la vérité. C'est seulement ainsi qu'on adore Dieu en espril et en vérité. (1)

(1) Je farai remarquer qu'ici je dois me borner à montrer comment le foi constitue l'essence, l'idée même de la religion, et cela pour mettre en lumière la signification et l'importance de la réforme de Luther, qui est essentiellement fondée sur la doctrine de la foi en tant qu'opposée à la doctrine des œuvres. Dans les religions positives, et dans le luthéranisme lui-même l'idée de la foi, c'est-à-dire la religlon se trouve mêlée à des éléments extérieurs, accidentels et subjectifs. C'est le côté *naturel* de l'idée de la religion, ou, si l'on veut, le côté de l'esprit fini, de l'esprit qui est encore dans la nature, côté dont la religion ne peut pas elle non plus s'affranchir. Ainsi l'on dit: l'on a, ou l'on n'a pas la foi. Et à cette façon de concevoir la foi se rattachent la doctrine de la grâce, celle du salut etc. On raisonne, en effet, ainsi: Si je n'ai pas la foi, je ne puis me la donner. Mais parmi mes semblables il en est qui l'ont. D'où leur vient-elle si, par la raison même qu'ils sont mes semblables, ils n'ont pas pu se la donner eux-mêmes? Elle leur vient du dispensateur de tous les biens, de Dieu. Mais Dieu est le père de

Or la doctrine de la foi et la doctrine des œuvres marquent la différence essentielle de la réforme lu-

tous les hommes. Comment se fait-il qu'il n'accorde pas la foi a tous les hommes? C'est que Dieu est libre de l'accorder à qui il veut. (La grâce). Mais les hommes, par là-même qu'ils sont tous des hommes, devraient avoir une seule et même destinée. Si la foi est nécessaire pour atteindre cette destinée — le salut — comment se fait-il que Dieu accorde la foi aux uns, et qu'il la refuse aux autres? Ici vient se placer le « *beaucoup sont appelés, mais peu sont élus* ». Comme père de tous les hommes, Dieu les appelle tous, mais dans le fait il ne permet qu'à un petit nombre de répondre à son appel.— Cette doctrine est un mélange de vues rationnelles et irrationnelles, profondes et superficielles, spéculatives et anthropomorphistes. Et, d'abord, elle ne dit pas ce qu'est la foi, quelles sont sa nécessité et sa fonction dans le tout, et pourquoi et comment l'homme et Dieu viennent s'y unir. Ensuite, et par cette même raison, elle mutile et, en un sens, fausse la foi par la doctrine du salut, et par la façon dont elle entend la foi en J. Christ. La foi est la foi, non parcequ'en croyant on fait son salut, c'est là un point de vue utilitaire et égoïste, mais parcequ'en croyant on se place, d'une certaine façon, dans la vérité, on s'unit à la vérité; ce qui est autre chose. La vérité n'est pas la vérité, parcequ'elle fait mon salut, mais parcequ'elle est la vérité. Croire en la vérité, parcequ'elle fait mon salut, c'est rabaisser la vérité et ma croyance. La vérité est la vérité qu'elle fasse, ou qu'elle ne fasse pas mon salut, comme elle est la vérité qu'elle m'élève, ou qu'elle m'abaisse, et qu'elle

thérienne et du catholicisme. C'est principalement sur ce point que portèrent les débats entre Luther et le

élève, ou qu'elle abaisse les nations. C'est là le point essentiel qu'il s'agit d'entendre, et sans lequel on n'entend ni la foi ni la religion. La foi religieuse a existé avant J. Christ, et, sous quelque forme qu'elle ait existé, elle a existé comme sphère essentielle de la vie humaine et de l'univers. C'est à ce titre qu'elle a existé chez les nations de l'antiquité, c'est à ce même titre qu'elle existe chez les nations modernes. Si la foi chrétienne l'emporte sur la foi des nations de l'antiquité ce n'est pas parcequ'elle est la foi en J. Christ, mais parcequ'elle est la foi en la vérité absolue, dont J. Christ n'est qu'un moment. (1)—Maintenant l'on dit: on a, ou on n'a pas le foi, et lorsqu'on l'a elle vient de Dieu. Mais c'est là une de ces conceptions indéterminées qui découlent de la même source que ces arguments qui prouvent tout, et par cela même ne prouvent rien. On est riche, ou on ne l'est pas; on est poëte, ou on ne l'est pas: on a la beauté, la gloire, le génie, ou on ne les a pas. Et quand on les a, on peut dire de ces choses avec tout autant de raison que de la foi qu'elles sont le libre don de la grâce. Mais c'est là, au fond, le *Deus ex machina* à qui l'on fait tout dire et tout faire. C'est le Dieu *personnel* et *libre*, comme on l'appelle, c'est-à-dire l'être le plus capricieux et le plus irrationnel qu'on puisse imaginer, et qui, quand on y regarde de près n'est autre que le chaos. Ainsi Dieu accorde la foi à Pierre, et la refuse à Paul. Mais il aurait pu l'accorder à Paul et la refuser à Pierre. Bien plus, il aurait pu faire

(1) Voyez sur ce point p XLVII, et § XVII, XX, XXI.

cardinal Cajétan. Il y eut un moment où Luther aurait tout accordé, il aurait accordé même les indul-

qu'il n'y eût point de foi dans le monde. La foi devient ainsi un pur accident. Qu'on étende cette conception de la foi aux choses en général, et l'on verra qu'elle n'est qu'une application, ou qu'un cas particulier de la doctrine du chaos. La doctrine de la grâce est une doctrine rationnelle , mais non dans le sens où on l'entend généralement. Tout vient de Dieu, la foi comme toute autre chose. Moi, mes pensées, mes volitions, en tant qu'elles sont des pensées et des volitions purement individuelles, n'ont pas de valeur; ce sont des accidents, des ombres fugitives et sans réalité. Elles n'ont une valeur qu'autant qu'elles sont conformes à la pensée et à la volonté divines. En ce sens on peut dire aussi que l'homme séparé de Dieu n'est que néant. Mais, si tout vient de Dieu, rien ne vient de Dieu suivant le caprice et l'accident. Car Dieu n'est Dieu que parcequ'il est la raison immuable et éternelle. Tout donc vient de Dieu suivant la raison, c'est-à-dire suivant l'idée, et suivant l'idée en tant que système. C'est là le point décisif, et qu'il faut saisir dans cette question , comme dans toute question en général. Il y a dans l'ordre systématique des êtres, et, pour parler d'une façon plus déterminée, dans le système de l'esprit, la religion, et dans la religion, comme principe essentiel et spécifique, la foi. Maintenant comment se fait-il que tous n'aient point la foi , qu'il n'y ait même qu'un petit nombre qui l'ait ? À cette question il faut répondre par une autre question. Comment se fait-il que tous ne peuvent être magistrats, poëtes, généraux, artisans, hommes politiques etc. ? Ou bien, comment se fait-

gences, mais, comme nous venons de le voir, sur le point de la foi il fut inébranlable. Et de son côté c'est

il que dans l'organisme animal il y ait les bras, les jambes, le cœur, le cerveau etc. et que toutes les parties de cet organisme ne puissent être cerveau ou cœur etc. C'est la nécessité du système. Dans le système de l'esprit la religion est nécessaire, mais il n'en suit pas qu'elle puisse être le pertage de tous, que tous soient religieux, et moins encore que tous aient la foi. Le plus grand nombre peut avoir une certaine religion, une religion traditionnelle et extérieure, mais il n'y en a qu'un petit nombre qui ait la foi. Ce qui n'atteint en aucune façon la nécessité et l'action de la religion dans la vie de l'esprit, car ce n'est pas le nombre qui fait cette nécessité et cette action. Tout au contraire, plus haute est la sphère de l'esprit, et plus petit doit être le nombre des individus qui peuvent s'y élever et s'y mouvoir. Et c'est une des erreurs les plus graves et les plus fâcheuses que de placer dans le nombre la mesure, et le critérium de la vérité. Le nombre n'a jamais rien fondé, ni les religions, ni les États, ni la science; et il ne les a pas fondés, parcequ'il ne peut point les fonder. Le nombre c'est l'indétermination et la désorganisation, ce n'est pas l'énergie concentrée, déterminée et organisatrice. Et relativement à la foi, le nombre est indifférent pour elle, comme il est indifférent pour le génie et la science. L'essentiel c'est que la foi soit dans la société. Le nombre suit la foi, et en subit l'action à son iusu, et même malgré lui. Car cette action c'est l'action divine, c'est Dieu, tel que Dieu se manifeste et exlste dans la foi.

sur ce point qu'insista surtout le Légat. « Que tu veuilles ou non, disait-il à Luther, il faut que tu te rétractes, ou je te condamne pour ce seul article ». Et, en effet, l'Église catholique parle bien de la foi (et comment pourrait-elle n'en pas parler?) mais, dans le fait, ce qui domine chez elle c'est la doctrine des œuvres, et la foi se trouve rejetée au second plan, et en quelque sorte annulée. Quand on entoure, en effet, la foi d'un apparat d'institutions, de prescriptions et de moyens plus ou moins extérieurs, matériels et artificiels, tels que le culte des images, les indulgences, l'intercession des saints et de la Vierge, la confession, la messe et ses applications etc., la foi, et, avec la foi, la vie spirituelle finissent pas s'éteindre, et ce qui en reste c'est le mot qui ne va pas plus loin que les lèvres qui le prononcent. Si les indulgences peuvent faire mon salut, je n'ai qu'à me procurer les indulgences, et je pourrai me passer ainsi de ce qu'il y a de plus difficile à avoir, j'entends la foi. On dira peut-être que les indulgences supposent la foi, et qu'elles ne sont efficaces que là où il y a la foi. Mais, d'abord, ce n'est pas là la doctrine de l'Eglise catholique, suivant cette doctrine les indulgences possédant une efficacité propre, indépendemment de la foi, et par la seule raison qu'elles sont fondées sur les mérites surérogatoires de J. Christ (1). Mais supposons que la

(1) Selon la constitution *Unigenitus* de Clément VI.—Aus-

foi soit la condition de l'efficacité des indulgences. En ce cas, celles-ci n'ont plus de raison d'être, puisque l'on possède ce qui est essentiel, et ce qui seul suffit pour son salut, c'est-à-dire la foi: Par conséquent, les indulgences ne sont, considérées en elles-mêmes, qu'une institution arbitraire, qu'un fait purement matériel, qu'une *œuvre* opposée à la foi, antispirituelle. Et il en est de même des autres institutions que nous venons de nommer. Si, par exemple, j'ai recours à l'intercession des saints, c'est que je n'ai pas la foi, et si je puis atteindre mon but par ce moyen, je pourrai ici aussi me passer de la foi.

Ainsi donc, replacer l'Allemagne et les nations chrétiennes en général sur le terrain de la foi, c'est là l'œuvre spéciale de la réforme luthérienne. Peu importe d'ailleurs la façon dont Luther a lui-même entendu la foi. L'essentiel c'est le principe. Un principe, une doctrine a une valeur propre intrinsèque et objective, et par suite une valeur indépendante de la façon subjective et limitée de celui qui en est le représentant et l'organe (1). Or la foi non-seulement est le

si Tetzel était-il conséquent lorsqu'il disait « Les indulgences effacent tous les péchés, ceux du monde et ceux de l'autre monde ». « Mes amis, disait-il encore, tous vos péchés vous sont pardonnés, tout cela est effacé sitôt que votre argent sonne au fond de ma caisse ».

(1) Au sujet de la foi luthérienne il faut remarquer que

principe de la religion, mais elle est la condition, le fondement, le point de départ de la science, c'est-à-dire, de la philosophie. La philosophie suppose la foi en la vérité absolue. Sans cette supposition il n'y a ni philosophie ni science possible. (1) Je dis supposition, mais il n'y a pas là une supposition dans le sens ordinaire du mot. Ce qu'on a dans la foi en l'ab-

si elle est la foi chrétienne, elle n'est plus, et ne peut plus être la foi chrétienne des temps primitifs du christianisme, mais une foi chrétienne agrandie, développée, plus réfléchie, et plus scientifique. Ce mouvement interne de la foi, ce développement de la foi au dedans d'elle-même et dans ses limites, on le rencontre aussi dans les premiers temps du christianisme. La foi de St. Jean et de St. Paul n'est plus la foi des auteurs des Synoptiques, mais c'est la foi qui a commencé à se dévelpper elle-même, à développer son contenu. D'où il ne faudrait pas conclure avec quelques théologiens qu'il y a moins de vérité chrétienne dans le quatrième Evangile et dans les Epîtres de St. Paul que dans les Synoptiques. Tout au contraire, ce qui chez ces derniers est à l'état virtuel et latent reçoit un sens plus explicite et plus déterminé chez les premiers. C'est la lettre qui commence à devenir esprit. C'est là un point, ou, pour mieux dire, un critérium qu'on ne devrait pas perdre de vue dans la critique des Évangiles, et dans la détermination de leur valeur.

(1) Ce qui montre que les sciences empiriques non-seulement ne sont pas, strictement parlant, des sciences, mais qu'elles cachent, au fond, la négation de la science, et partant la négation d'elles-mêmes.

solue vérité c'est la position immédiate de l'intelligence, ou, pour parler avec plus de précision, de l'esprit qui s'affirme non-seulement comme esprit apte à atteindre à l'absolue vérité, mais comme contenant et constituant lui-même cette vérité. C'est ce qui explique comment un rajeunissement de la foi rajeunit l'homme entier, et comment un développement, une transformation de la conscience religieuse entraîne avec elle une transformation de la conscience scientifique.

Mais la foi est essentiellement idéaliste. La foi et l'idée sont inséparables. La foi va à l'idée comme l'œil va à la lumière, comme la pesanteur va au centre. Il serait même plus exact de dire qu'elle est l'idée en tant que foi. La religion chrétienne est la plus idéaliste des religions, et c'est à ce titre qu'elle est la religion absolue (1).

(1) La foi chrétienne n'est pas la foi en J. Christ, mais en la Trinité. La foi en J. Christ est bien un moment, et un moment essentiel de cette foi, mais un moment subordonné. Ce qu'il y a de plus essentiel en elle c'est, suivant l'enseignement du Christ lui-même, la foi en l'Esprit. Il y a plus. C'est que la foi en J. Christ est, elle aussi, une foi idéaliste. Si J. Christ est l'homme-Dieu, et s'il ne l'est pas par accident, comme il le serait suivant la doctrine du chaos, il l'est par son idée— l'idée du Christ—et il l'est éternellement et dans le temps. La foi des Apôtres et des contemporains du Christ en J. Christ n'est pas la foi en J. Christ en tant que tel homme, vivant en tel temps et en tel lieu, et

Ainsi Luther en ramenant la religion à la foi ramenait la pensée religieuse , et par cela même la pensée en général sur son terrain naturel, sur le terrain de l'idéalisme. C'est là le sens véritable des paroles de Mad.me de Staël que nous avons citées plus haut (1), que la réforme « est une révolution opérée par les idées ». Le mouvement allemand est, en effet, un mouvement essentiellement idéaliste dont Luther est le point de départ, et qui dans son plus haut développement aboutit à Hégel. C'est de l'Allemagne depuis Luther jusqu'à Hégel que j'entends parler. Quant à l'Allemagne intellectuelle d'aujourd'hui , et à ce qu'elle pourra être à l'avenir, c'est là une question dont je n'ai pas à m'occuper ici.

En thèse générale, tout mouvement historique est un mouvement idéaliste, car si l'idée est l'absolu principe des choses, rien ne saurait être, ni s'accomplir en dehors de l'idée. C'est en ce sens que j'ai dit

tombant, comme tout autre homme, sous l'intuition sensible, mais en tant que tel homme fils de Dieu, et lui-même Dieu. Ce qui s'applique à plus forte raison à la Trinité. Le foi en la Trinité n'est pas la foi en trois personnes comme seraient Pierre, Paul et Antoine, mais en trois natures ou idées éternelles et absolues, qui dans leur différence et dans leur unité constituent la vie éternelle et absolue d'elles-mêmes et du monde.

(1) Page XXVIII.

ailleurs que tous les hommes naissent hégéliens, et qu'ils pensent en hégéliens sans le savoir (1). Le sauvage qui adore le fétiche ne l'adore que par l'idée de la religion, de même que l'estomac ne digère que par son idée; et c'est parcequ'on n'entend pas l'idée qu'on imagine que le sauvage peut adorer le fétiche, ou que l'estomac peut digérer sans l'idée (2). On dit de l'Angleterre que c'est une nation essentiellement pratique, et l'on croit par là la flatter et lui adresser le plus grand éloge. Mais, examinée de près, cette façon de juger l'Angleterre n'a pas de sens, et loin de l'élever la dégrade. Qu'est-ce que la pratique de l'individu, et plus encore celle d'une nation sans l'idée? Mon objet n'étant pas ici de démontrer comment toute pratique, même la pratique de la brute est impossible sans l'idée, je me bornerai à faire observer que la pratique sans l'idée serait tout au plus la pratique de la brute. Il y a, en effet, la pratique, la *praxis*, de la brute, comme il y a la pratique de l'homme. Et dans le cercle de la vie humaine il y a la pratique du soldat et celle du général, la pratique du manœuvre et celle de l'architecte, la pratique du disciple et celle du maî-

(1) Préface de la 2.ª édition de l'*Introduction à la philosophie de Hégel*.

(2) Tu es encore jeune, dit Parménide à Socrate, pour entendre qu'il y a les idées du cheveu, de la boue, de toutes choses. Platon. *Parménide*.

tre, et ainsi du reste. Or, qu'est-ce qui différencie, et determine ces divers degrés et ces formes diverses de la pratique ? C'est, qu'on le sache ou qu'on l'ignore, l'idée. L'idée n'est pas seulement idée théorétique, mais idée théorétique et idée pratique à la fois. Quand je pense subjectivement, et que je réalise, ou, comme on dit, j'objective ma pensée, je ne suis pas seulement idéaliste dans l'un de ces moments, mais dans les deux, car l'idée, l'idée véritable, est précisément cette énergie qui fait l'unité de tous les deux. Et en ce sens il faut dire que l'Anglais dans sa pratique est aussi idéaliste que l'Allemand, et que l'Allemand dans son idéalisme est aussi pratique que l'Anglais. Au fond, il n'y a pas de conception plus superficielle, plus fausse, je dirai même plus dégradante pour l'homme que cette scission de la pratique et de l'idée. C'est une conception qui a sa source dans le matérialisme le plus grossier. En disant donc que la nation allemande est une nation essentiellement idéaliste, je n'entends nullement dire qu'elle n'est pas pratique. A sa façon, elle est aussi pratique que la nation anglaise. Car chaque nation est pratique à sa façon. La Grèce aussi l'a été à sa façon, et une statue de Phidias, ou les livres de Platon et d'Aristote sont des œuvres tout aussi pratiques, plus pratiques même que le code de Justinien.

Par conséquent, ce qui distingue l'Allemagne de l'Angleterre, et l'idéalisme allemand de l'idéalisme an-

glais c'est qu'en Angleterre l'idée s'est plutôt manifestée comme utile et comme nature, et en Allemagne comme vérité et comme esprit.

Le point de vue de l'utile est un point de vue élevé, et même très-élevé, car c'est le point de vue de la finalité. Une chose est utile parcequ'elle est faite pour autre chose, pour un certain but, et qu'elle est ainsi faite et ordonnée que ce but puisse être atteint par son moyen. Sous l'utile se cache donc la finalité, et l'énergie de la nation anglaise est, si je puis ainsi dire, l'énergie de la finalité. C'est là, je le répète, un principe profond, plus profond que le principe révolutionnaire qui est le principe de l'entendement abstrait, de la liberté et de l'égalité abstraites et, par suite, exclusives et fausses. Le principe de l'utile, au contraire, est un principe concret, car il signifie que ce qui est a sa raison d'être, et qu'il ne s'agit pas de le supprimer, mais de l'entendre, et, en l'entendant, de le modifier, de le développer, et de le coordonner dans le tout.

Mais, si haut que soit le principe de l'utile, il n'est pas le plus haut. Et, en effet, par là qu'il est un moyen pour un certain but, l'utile ne peut s'élever au-dessus de la nature, il ne peut s'en affranchir, et dans sa plus haute sphère, dans la sphère de la science, il y retombe. La nature est un moyen, ou, pour mieux dire, elle est le moyen pour un certain but; et la science de la nature, en tant qu'elle est utile, est une

science limitée, un certain savoir, mais elle n'est pas la science véritable, la science désintéressée, qui n'est pas moyen, mais but, et but qui se suffit à lui-même, but absolu. En d'autres termes, l'utile n'est pas le vrai, l'idée, l'esprit absolu.

Le but absolu c'est la vérité absolue, non en tant qu'utile, mais en tant que vérité. « *Je suis ce que je suis* » c'est-à-dire je suis la vérité, car la vérité est ce qu'elle est, et ne peut être autrement qu'elle n'est. Et elle est la vérité, qu'elle soit utile ou nuisible, qu'elle guérisse ou qu'elle blesse, qu'elle donne la vie ou qu'elle donne la mort. Et là où les choses sont utiles, elles ne le sont que suivant leur vérité, dans les limites de cette vérité, et comme moments de la vérité absolue. C'est de cette façon que la plante, par exemple, est utile. Penser donc la vérité c'est s'élever au-dessus de l'utile, c'est penser le principe même de l'utile, le principe qui en détermine la nature, les rapports et les limites.

Mais la vérité c'est l'idée, et la vérité de chaque être c'est son idée, et, par suite, la vérité absolue c'est l'idée, le pensée, l'esprit absolu— termes ici synonymes (1). Or penser la vérité en tant qu'idée, et, de plus, penser cette vérité idéale en tant qu'esprit, c'est là le trait caractéristique de l'idéalisme allemand.

Nous disions que la foi, la libre foi est essentielle-

(1) Voyez sur ce point § XVII, XX et XXI.

ment idéaliste. Cela revient à dire que la foi n'est libre que parcequ'elle est la foi en l'idée. Je suis libre dans la vérité, veut dire: je suis libre dans l'idée, en m'élevant à ce monde idéal qui est la vérité, et la source de toute vérité. Et c'est là aussi l'esprit, l'esprit proprement dit, l'esprit qui s'élève au-dessus de la nature, et pour lequel la nature n'est plus qu'un symbole, qu'une enveloppe extérieure et un instrument.

Telle est la sphère où se meut l'idéalisme allemand qui, strictement parlant, est le seul idéalisme véritable par là que l'idée s'y est élevée à sa vérité et à son unité. Que l'on prenne, par exemple, l'exégèse allemande, ce travail profond de la pensée auquel se rattache, de près ou de loin, directement ou indirectement, tout le mouvement intellectuel, moral et politique de l'Allemagne. Il y en a, et le nombre en est grand, qui ne veulent voir dans ce travail exégétique qu'une pensée et un résultat sceptiques et négatifs. Et le dernier livre de Strauss semblerait leur donner raison. Mais ce n'est là, il faut le dire, qu'une vue inexacte et superficielle de ce travail. Sans doute, l'exagération et l'erreur ont pu se glisser ici, comme elles se glissent dans tout grand mouvement historique. C'est là une nécessité à laquelle rien de ce qui tombe dans la nature ne saurait échapper. Mais ce qu'il faut y saisir c'est la raison intime, ainsi que le résultat essentiel et je dirai positif. Historiquement le fondateur de l'exégèse allemande c'est Luther, mais spéculativement

c'est l'Esprit. En proclamant la libre foi, Luther proclamait le règne de l'Esprit. Car l'Esprit est cette puissance souveraine, cette liberté absolue qui engendre et façonne la nature, et, par suite, l'image, la symbole, la lettre, qui s'y meut, et en s'y mouvant la modifie, la transforme et la nie, et la nie pour l'élever, autant que possible, jusqu'à lui, pour la spiritualiser. Ce principe est dans la doctrine littérale de l'Évangile lui-même (1) de telle sorte que l'exégèse allemande a développé et réalisé ce qui est virtuellement dans la lettre de l'Évangile. Elle n'est donc pas une exégèse négative dans le sens où l'on entend ordinairement ce mot, mais positive dans le sens éminent et vrai du mot, en ce qu'au règne de la lettre elle a substitué, autant qu'il est en elle, le règne de l'Esprit.

Et ce même caractère spirituel nous le rencontrons dans l'art allemand. Ce qui fait la puissance et la beauté des œuvres de Beethoven, c'est la pensée. C'est la pensée qui s'emparant de la nature la transforme et y fait vibrer l'esprit universel. Pour, je ne dirai pas entendre, mais sentir Beethoven, il faut l'habitude de la réflexion, la vie intérieure, l'énergie de la conviction intérieure, suivant l'expression de Mad.e de Staël, il faut, en un mot, la pensée. Beethoven est, en ce sens, dans le sens, voulons-nous dire, du véritable idéalisme le plus idéaliste des musiciens. Et il en est de

(1) Voy. plus loin § XVII.

même, pour ne parler que des plus grands, de Gœthe et de Schiller. On a dit de Gœthe qu'il est réaliste, et de Schiller qu'il est idéaliste. C'est même là la différence caractéristique qu'on a prétendu établir entre ces deux grands esprits. A mon avis, cette différence est purement imaginaire. Et qu'on me permette d'opposer sur ce point mon opinion à l'opinion de Gœthe lui même (1). D'abord, un véritable poëte ou arti-

(1) C'est, en effet, Gœthe qui a surtout donné cours à cette opinion; car il revient souvent dans ses écrits sur les tendances idéalistes de son ami par opposition à ses propres tendences réalistes. Pour Gœthe, on le sait, le réalisme c'est la nature. Mais ce qui a probablement donné le plus de relief à cette opinion de Gœthe c'est le récit bien connu (*Annalen*, 1894) où Gœthe raconte comment rencontrant Schiller par hasard , sans chercher cette rencontre , l'évitant même, précisément par le peu de sympathie qui, comme il le croyait, existait entre leurs esprits, il eut avec lui un entretien qui fut le commencement de leur amitié, amitié remarquable à tant d'égards, dont l'histoire ne nous offre peut-être pas un autre exemple, et qui, suivant les paroles de Gœthe lui-même « a eu des résultats heureux pour nous (Gœthe et Schiller), et pour d'autres ». Comme une opinion de Gœthe, et plus encore une opinion de Gœthe sur lui-même a un grand poids, j'ai cru devoir entrer ici dans quelques détails pour justifier la mienne. Ce sera, d'ailleurs, éclaircir un point qui a une importance par lui-même. J'ai à peine besoin de rappeler que Gœthe dans sa longue carrière, avec la prodi-

ste en général qui n'est pas idéaliste est une espèce de *contradictio in terminis*; et l'on ne voit pas dans

gieuse activité, et l'élasticité également prodigieuse de son puissant esprit a tout embrassé, art, sciences, lettres, philosophie. Mais a-t-il excellé dans tout ce qu'il a embrassé? Ou, en posant la question sous une autre forme, a-t-il laissé dans tout ce qu'il a touché la marque de son génie? Évidemment non. Et pour simplifier la question, et la renfermer dans le point que je veux mettre ici en lumière je dirai que si Gœthe n'est pas resté étranger au mouvement philosophique de son temps, s'il y a même pris un intérêt, cet intérêt qu'il prenait à toutes choses, il n'est pas cependant philosophe. Celui qui connaît Gœthe, et qui prend en même temps la philosophie au sérieux, et la prend au sérieux parcequ'il sait ce qu'elle est, et qu'il sait, par conséquent, distinguer le *dilettante* de l'artiste véritable, celui-là trouvera cette remarque superflue. Mais cette remarque je la fais, d'abord, parcequ'on entend parler de la philosophie de Gœthe, qu'on écrit même des livres sur cette philosophie. Le procédé à l'aide duquel on construit cette philosophie est bien connu. On met soi-même dans Gœthe ce qui n'y est pas. On l'y met mal, mais on l'y met. Avec ce procédé on découvre une philosophie dans Homère, dans Dante, dans l'Évangile, dans St. Paul etc. La philosophie aura ainsi le privilége d'être partout et tout, c'est-à-dire, en réalité, de n'être nulle part et rien. On aura tout, en effet, moins la philosophie. La vérité est que Gœthe n'a pas une philosophie, et qu'il n'a sur la philosophie que des vues fort abscures, fort vagues et fort indéterminées. On peut même di-

le fait comment l'auteur de Faust, d'Hermann et Dorothée etc. serait moins idéaliste que l'auteur de Wal-

re que le problème philosophique Gœthe ne se l'est pas posé, qu'il ne se l'est pas posé sous cette forme spéciale qui fait la philosophie, qui fait que la pensée philosophique est la pensée philosophique, et qu'elle n'est pas la pensée mathématique, ou artistique, ou autre. Dire que la pensée de Gœthe manque de profondeur, ce serait blasphémer. Mais ce qu'on peut affirmer, je crois, c'est qu'elle est plus étendue que profonde, plus analytique que synthétique, et que ce désir ardent et insatiable de tout savoir n'est pas dominé et réglé chez lui par cette concentration de la pensée, par ce besoin suprême de l'unité, qui est le trait caractéristique, le *sine qua non* de la pensée philosophique. Et Gœthe a senti lui-même ce défaut, cette limitation de son esprit. Dans un écrit où il établit un parallèle entre Schiller et lui « je possède, dit-il, la méthode qui développe, la méthode évolutive, mais je ne possède en aucune façon celle qui unit et ordonne » (1). Et ailleurs, il dit plus explicitement encore » qu'il n'a pas d'organe pour la philosophie dans le sens special du mot » (2). Et enfin, pour ne pas multiplier les citations, dans un autre écrit où il parle de ses rapports avec Jacobi et des causes qui avaient amené un refroidissement entre eux: « combien j'ai

(1) Ich besass die entwickelnde, entfaltende Methode, keineswegs die zusammenstellende, ordnende. *Biographische Einzelnheiten*. Vol. 2. p. 1099. Ed. en trois Vol. 1869.

(2) Für Philosophie im eigentlichen Sinne hatte ich kein Organ. *Zur Naturwissenschaft im Allgemeinen*. Vol. III. p. 960, meme éd.

lenstein, de la Cloche etc. Cette distinction, il faut le dire, a sa source dans une fausse notion de l'idée, de

regretté, s'écrie-t-il, que Schiller ne fût plus là (il était mort) pour être un trait-d'union entre nous; car comme penseur il se rattachait à Jacobi, et comme poëte il se rattachait à moi. Il aurait, je n'en doute pas, formé, ici aussi, ce beau lien qui ne pouvait plus se reformer entre les deux survivants » (1). Et, en effet, Schiller est non seulement poëte, mais penseur. Et s'il n'est pas philosophe dans l'ecception stricte du mot, il possède cet organe pour la philosophie que Gœthe avoue de ne pas posséder. On sait l'influence qu'ont exercée les écrits de Schiller, et plus spécialement ses « *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* » (2) sur le développement de la pensée philosophique en Allemagne. Dans ces lettres Schiller s'élève au-dessus du point de vue de la philosophie critique et marque le point de passage de cette philosophie à la philosophie de Schelling et de Hégel. Car l'idée commence à y reprendre ses droits, c'est-à-dire à s'arracher au subjectivisme de la philosophie critique, à s'y affirmer comme idée objective, ou, pour parler avec plus de précision, comme unité du sujet et de l'objet, comme idée absolue en tant qu'idée esthétique. Or c'est précisément pour cette raison que Schiller est *penseur*, et qu'en ce sens Gœthe ne l'est pas. Car penser, dans le sens strict, c'est-à-dire philosophique du mot, veut dire

(1) *Biographische Einzelnheiten. Jacobi.* Vol. III p. 1099. même ed.

(2) *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen.* Ces lettres parurent d'abord en 1795 dans les *Horen*, Revue publiée par Schiller en collaboration avec Gœthe.

la réalité et de l'art. On croit que la réalité (et par réalité on entend en général la nature et l'histoire)

penser la vérité , et la penser en tant qu'idée et en tant qu'unité. Et celui-là est penseur qui pense ainsi l'idée , et il n'est penseur que dans la mesure où il la pense ainsi. La différence entre Gœthe et Schiller à cet égard n'est pas que Schiller est idéaliste, et que Gœthe ne l'est pas , mais que Schiller s'est élevé à la conception de l'idée, a entendu l'idée, et que Gœthe ne l'a pas entendue, en d'autres termes, qu'il a été idéaliste sans le savoir. C'est ce qui explique comment il a pu voir dans Schiller un idéaliste par opposition à lui-même qui serait, suivant lui, un réaliste. Et pour compléter ces considérations je vais mettre sous les yeux du lecteur ce qui se passa entre Gœthe et Schiller dans l'entrevue mémorable et caractéristique dont je viens de faire mention. C'est à Iéna, en 1794, chez Batsch où se réunissait une société de savants que le hasard les fit rencontrer. Des amis communs s'étaient déjà employés pour amener un rapprochement entre eux , mais sans résultat. Ce qui avait déplu à Gœthe , ce qui lui avait fait croire que son esprit et celui de Schiller étaient, suivant sa propre expression, aux antipodes, c'étaient les *Brigands*, *Don Carlos*, et surtout l'écrit *Grâce et Dignité*. (*Anmuth und Würde*). Le hasard qui les avait fait rencontrer (car Schiller n'était pas membre de cette société) les fit aussi sortir en même temps de chez Batsch. Une conversation s'engagea entre eux sur la société et sur les sciences. Schiller commença par faire la remarque que cette société traitait la science de la nature d'une façon trop fragmentaire, qu'elle se perdait dans des minuties qui ren-

peut être sans l'idée, ou bien, par contre, que l'idée n'a rien à voir dans la nature et dans l'histoire, et

daient cette science peu attrayante surtout pour les non-initiés. Gœthe répondit qu'il était de son avis, que la nature il ne fallait pas la contempler par parcelles et en l'émiettant, mais comme nature active, vivante, et qui dans son activité va du tout aux parties (*wirkend und lebendig, aus dem Ganzen in die Theile strebend*). Schiller, le prenant au mot, lui exprima le désir d'être éclairé sur ce point, mais ne lui cacha pas ses doutes, ne pouvant admettre que l'on pût faire sortir de l'expérience, comme le voulait Gœthe, cette conception de la nature. Ils arrivèrent en causant à la maison de Schiller, et Gœthe, cédant à l'attrait de la conversation, y entra » Là, je laisse ici la parole à Gœthe lui-même, j'exposai avec chaleur la métamorphose des plantes, et je construisis devant lui, en en traçant avec la plume les traits caractéristiques, une plante symbolique. Il écouta tout, suivit tout de l'œil avec le plus vif intérêt, et montra de tout saisir avec une grande précision (1). Puis, comme j'eus terminé, il secoua la tête et dit : ce n'est point là l'expérience, c'est une idée. (*Das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee*). Je fus étonné, et presque blessé, car le point qui nous avait divisés était marqué par là de la façon la plus décidée. *Grâce et Dignité* se présenta de nouveau à mes souvenirs ; je sen-

(1) Le lecteur n'ignore pas sans doute que les sciences physiques n'étaient point étrangères à Schiller qui avait passé plusieurs années à l'Académie militaire grand-ducale à Stuttgard comme élève en médicine.

que dès qu'elle les touche elle n'est plus l'idée. Enfin, l'on parle du réalisme de l'art sans determiner ce

tis se réveiller l'ancienne antipathie, mais je sus me contenir et répondis : il me serait fort agréable d'avoir des idées sans le savoir, et même de les voir avec les yeux (1) ». Eh bien ! Ces paroles de Gœthe, soit dit *pace tanti viri*, montrent qu'il n'a entendu ni Schiller ni l'idée, et qu'il n'a pas entendu S chiller parcequ'il n'a pas entendu l'idée. (2) Laissant de côté ce qu'il y a d'indéterminé, et même de fallacieux dans l'expression, *avoir des idées,* par laquelle on entend généralement avoir des pensées, des représentations subjectives, accidentelles et arbitraires, et qui rappelle ce journaliste qui se vantait d'enfanter une idée par jour, laissant de côté cet aspect de la question dont l'examen ne peut pas trouver de place ici, quel est, demanderons-nous d'abord, le sens de ces paroles de Gœthe où sa pensée est comme enveloppée dans un léger voile d'ironie et de dépit ? Le sens en est fort clair. Si dans la conception de ma théorie de la métamorphose des plantes, a voulu dire Gœthe, j'avais été guidé par l'idée, et j'avais construit la plante suivant son idée, l'idée de la plante, je le saurais, j'en aurais conscience, et, de plus, je *verrais l'idée avec les yeux*, c'est-à-dire

(1) Das kann mir sehr lieb sein, dass Ich Ideen habe, ohne es zu wissen, and sie sogar mit Augen sehe.

(2) Il est bon de noter que le récit de cette entrevue a été écrit longtemps après l'époque où elle eut lieu, Gœthe n'ayant commencé la rédaction des *Annales* (*Annalen oder Tag-und Jahreshefte*) qu'en 1810. Il avait donc eu tout le temps de méditer sur les paroles de Schiller et sur l'idéalisme.

qu'est, et ce que peut être ce réalisme. Chaque chose a son réalisme, comme elle a son idéalisme , lequel

je retrouverais cette idée dans la plante. Or rien, de tout cela n'a lieu. Donc l'idée n'a rien à voir dans ma théorie. Gœthe ne reproduit qu'incomplétement la discussion qui suivit ces paroles. Mais il nous semble que la réponse n'était pas difficile à trouver. Vous prétendez, aurait pu lui dire , et lui dit peut-être Schiller, que si vous aviez conçu votre théorie de la plante suivant l'idée, vous en auriez la conscience; et n'en ayant pas la conscience vous en concluez que votre théorie n'a que faire de l'idée. Mais comment pouvez-vous avoir conscience de l' idée , si vous n'entendez pas l'idée, et si vous n'entendez pas l'idée précisément parceque vous partez de cette présupposition fausse et trompeuse que vous pouvez construire une théorie avec l'expérience, tombant par là dans cette inconséquence ou, pour mieux dire, dans cette impossibilité que, pendant que vous voulez connaître et déterminer le principe, l'unité de l'expérience, vous prétendez que c'est dans l'expérience elle-même qu'est ce principe, cette unité ? Ce qui s'applique non-seulement à la plante, mais aussi, et bien plus encore, à ce tout, à cette unité vivante de la nature dont vous parliez tout-à-l'heure. Où et comment pourrez-vous découvrir dans l'expérience cette unité, l'expérience sans l'idée étant ce qu'il y a de plus éloigné de l'unité? Pour avoir conscience de l' idée, il faut la penser, et la penser telle qu'elle est et dans sa réalité, autrement l'idée sera dans l'intelligence à peu près comme elle est dans la plante elle-même ou dans l'estomac. L'estomac est, lui aussi, construit, et il digère suivant son idée. Seulement il n'a pas la conscience de sa nature et de son acti-

contient la raison de son réalisme. Le réalisme de la famille n'est pas la réalisme de l'État, de même que

vité parceque l'idée n'est pas en lui en tant qu'esprit. C'est là ce que Schiller a pu répondre d'abord à Gœthe. Quant à l'autre partie de l'objection de Gœthe, savoir, que si l'idée était le principe de l'expérience on la retrouverait dans l'expérience, Gœthe nous a conservé l'argument que lui opposa Schiller. « Comment, disait Schiller, pourrait-il jamais y avoir une expérience qui serait adéquate à l'idée, puisque le propre de l'idée consiste précisément à ne pouvoir jamais coïncider de tous points *(congruiren)* avec l'expérience? » Cet argument est bien connu. On pourrait aller plus loin, et démontrer que l'expérience elle-même ne peut être sans l'idée, et sans la présence de l'idée en elle, et que, par suite, l'idée est dans l'expérience, qu'elle y est comme elle peut et doit y être. Mais la réponse de Schiller suffit pour mettre à néant l'objection de Gœthe. Dès que l'idée, ou un principe, quel qu'il soit, serait tout entier dans l'expérience, le principe cesserait d'être le principe, et, par cela même, l'expérience aussi cesserait.— Sur la position prise par Schiller dans cette discussion, Gœthe fait observer que Schiller se plaça au point de vue de le philosophie de Kant, ou, suivant son expression, répondit à son objection en kantien accompli *(erwiederte darauf als ein gebildeter Kantianer)*, Or, cette remarque montre encore mieux combien l'opinion et le dire de Gœthe sont sujets à caution lorsqu'il s'agit d'idéalisme, et même de philosophie en général. La plus légère attention, et la connaissance la plus superficielle de la philosophie de Kant suffisent pour voir que, loin que Schiller se soit ici placé sur le terrain du kantisme, il s'est, au

le réalisme de l'État n'est pas le réalisme de l'art, et ainsi d'autres choses. Qu'est-ce donc que le réalisme

contraire, placé sur le terrain opposé. Schiller a pu être kantien au début de sa carrière. Mais il ne l'est déjà plus dans ses *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, et il l'est bien moins encore ici. L'argument que Schiller oppose à l'objection de Gœthe est exactement le même argument qu'on peut opposer, et qu'on a opposé à la critique kantienne de l'idée en général, et plus spécialement à la critique de la preuve ontologique de l'existence de Dieu, fondée sur l'idée de l'infini, ou de l'être parfait, ou de ce que Kant appelle l'*idéal de la raison*. Cette critique n'est autre au fond que l'objection de Gœthe, car elle se réduit à ceci: on ne peut affirmer l'existence de cet idéal de la raison parcequ'il n'y a rien dans l'expérience qui corresponde exactement à cette notion. Or la réponse à cette critique kantienne de la preuve ontologique n'est autre que l'argument que Schiller oppose à Gœthe. Vous prétendez que l'idéal de la raison n'existe pas parceque vous ne le rencontrez pas dans l'expérience. Mais penser un idéal de la raison qui existerait dans l'expérience, c'est penser un triangle qui aurait quatre côtés. Non-seulement cet idéal ne se retrouve pas dans l'expérience, mais il ne peut, ni ne doit s'y retrouver. Si de ce que vous ne le retrouvez pas dans l'expérience vous en concluez qu'il n'existe pas, c'est que vous n'entendez ni cet idéal, ni l'idée en général. C'est donc plutôt Gœthe luimême qui dans cette discussion (et ici aussi, il faut le noter, sans en avoir conscience) se place sur le terrain du kantisme, tandis que Schiller se place sur celui de l'idéalisme objectif et, en un certain sens, absolu.

dans l'art? Serait-ce l'imitation , la copie matérielle , littérale de la nature? En ce cas on n'a pas l'art. Une œuvre d'art n'est donc une œuvre d'art, elle ne possède cette réalité qui lui est propre et qui la distingue de toute autre réalité qu'autant qu'on y idéalise la nature , c'est-à-dire qu'on y transforme par l'idée, par cette idée spéciale qui constitue l'idée de l'art, la réalité qui est dans la nature en cette autre réalité qui est l'œuvre d'art.

Je prétends donc que Gœthe est tout aussi idéaliste que Schiller, et que la seule différence qui les distingue à cet égard c'est que Schiller a eu une perception plus claire et plus vraie de l'idée que Gœthe, et que Gœthe a été idéaliste sans le savoir.

La conclusion que j'entends tirer de ces considérations c'est que l'hégélianisme est sorti de ce grand mouvement idéaliste de la pensée en Allemagne , et qu'il en est la synthèse, l'unité. Et comme le mouvement allemand se rattache par de nombreux côtés, et par les côtés les plus essentiels, au mouvement général de l'histoire et de la pensée, on peut dire que la philosophie hégélienne est l'unité de l'histoire et de la pensée, mais qu'elle est l'unité de l'histoire dans l'unité de la pensée, comme l'histoire est, et doit être dans la pensée. Car la pensée, qui est le principe de l'histoire, n'est ce principe que parcequ'elle engendre l'histoire, qu'elle est dans l'histoire, mais qu'elle s'élève

en même temps au-dessus de l'histoire, et ne se confond pas avec elle.

Si maintenant de l'Allemagne je me tourne vers l'Italie, je me demande d'abord: où est la Réforme en Italie? A cette question on répond, nous l'avons vu, que la Réforme a été bonne autrefois, mais qu'elle a fait son temps, qu'elle est chose vieillie et dépassée, et que, d'ailleurs, l'Italie n'a qu'en faire, que chaque nation a son génie, et que le génie de la nation italienne est tout autre que celui des nations anglaise et allemande, et qu'autre aussi est son rôle dans l'histoire.

Or c'est là, j'ai à peine besoin de le faire observer, un de ces arguments qui expliquent et justifient tout, c'est-à-dire qui n'expliquent et ne justifient rien, et qui, je le crains, est puisé dans l'arsenal de la fainéantise et de l'impuissance. La Réforme a fait son temps! Elle est dépassée! Mais pour qui a-t-elle fait son temps? Et par qui est-elle dépassée? Que les Allemands nous disent: nous avons fait la Réforme, et c'est à elle, nous en convenons, que nous devons surtout ce que nous sommes. Mais elle ne nous suffit plus, il nous faut aller en avant, il nous faut développer et rajeunir l'esprit de la Réforme elle-même; que les Allemands tiennent ce langage on le conçoit, car ce sont eux qui ont fait la Réforme. Mais vous qui, religieusement parlant, n'avez rien réformé, de quel droit venez-vous dire que la Réforme est dépassée? Si elle est dépassée, ce n'est certes pas par vous. Votre argument est l'argument

de celui qui voyant les gens courir se dirait: à quoi bon courir puisque ces gens là seront à leur tour dépassés. Eh! oui. Ils seront dépassés, mais par de meilleurs coureurs, et non par un spectateur impuissant ou sceptique.

Mais l'Italie court, dit-on. Seulement elle court à sa façon, suivant son génie, et là où son génie l'appelle. L'Italie court suivant son génie! Mais c'est là précisément la question. Nous, individus et nations, nous courons tous suivant notre génie. La Chine, l'Espagne, l'Amérique courent chacune, comme l'Italie, suivant leur génie, et l'on pourrait dire de l'insensé qu'il court aussi suivant son génie. C'est donc là un argument qui n'en est pas un. Quelle est, en effet, la question dont il s'agit ici? C'est de savoir si une nation peut sérieusement se régénérer sans régénérer sa conscience religieuse. Or, ma thèse est qu'elle ne peut pas se régénérer. Tant qu'on n'aura pas démontré la thèse contraire, l'argument fondé sur le génie de l'Italie n'a pas de sens, ou, s'il en a un, il en a un, à mon avis, fâcheux, très-fâcheux: c'est que la régénération religieuse de l'Italie il faut la reléguer dans le royaume des rêves et des chimères, et que sous ce rapport on peut appliquer à l'Italie le *sit qualis est, aut non sit.*

Il y a cependant, je dois le dire, en Italie des esprits réfléchis qui comprennent l'importance de la question religieuse, et qui, loin de se renfermer à cet égard

dans ce scepticisme superficiel et vulgaire qui est, au fond , la négation de la religion, admettent, plus ou moins explicitement, que c'est là une question vitale pour le pays. Mais, tout en admettant l'importance de la question, ils pensent que la solution en est réservée à l'avenir, que c'est le temps qui seul peut faire sentir à la nation le besoin d'une transformation religieuse, et qu'en attendant il faut l'y préparer , et l'y préparer par l'instruction et la science. Au premier coup d'œil, cette façon d'envisager le problème paraît la plus raisonnable, et même la seule raisonnable, puisqu'elle paraît concilier le présent et l'avenir, les patients et les impatients, et, qui plus est, la religion et la science. Mais en est-il réellement ainsi, lorsqu'on y regarde de près? Pour moi, je ne le crois pas. Je crois même que cette solution, par là qu'elle a un semblant de vérité, est celle qui dans le fait s'éloigne le plus de la solution véritable.

D'abord, la solution d'une question qu'on reconnaît comme vitale est par cela même urgente, très-urgente, ce qu'il y a de plus urgent, puisque c'est par elle que vit, grandit et se fortifie le reste. Renvoyer à l'avenir ce qui est vital c'est précisément s' interdire l'avenir, cet avenir de prospérité, de puissance et de grandeur qu'on rêve pour son pays. C'est le pécheur qui renvoyant au lendemain sa conversion meurt dans l'impénitence finale.

Les partisans de la solution dont il s'agit diront

probablement que je force et dénature leur pensée ; que leur pensée est bien que la question religieuse est une question vitale, mais nullement qu'elle est la plus vitale et la plus urgente, et que ce qu'il y a de plus vital et de plus urgent pour la nation c'est l'instruction et la science.

C'est ainsi, en effet, que j'ai compris leur pensée, et si je l'ai forcée c'est pour donner plus de relief à la pensée opposée qui est la mienne.

Vous dites que ce qu'il y a de plus urgent c'est l'instruction et la science, et moi je soutiens que ce qu'il y a de plus urgent c'est la rénovation de l'esprit religieux, que sans cette rénovation vous aurez bien une certaine instruction et une certaine science (une certaine instruction et une certaine science on l'a toujours et partout) mais que vous n'aurez pas cette instruction et cette science que vous avez en vue, et sur lesquelles devrait, suivant vous, venir se greffer et s'épanouir la nouvelle conscience religieuse de la nation.

Le problème est, sans doute, difficile et complexe, je le sais, mais ce qui surtout le complique c'est la façon dont on entend généralement, de nos jours, la religion, la science et leur rapport. L'opinion, en effet, qui domine aujourd'hui c'est que la religion n'a rien à voir dans le domaine de la science, que l'éducation intellectuelle et scientifique d'un peuple peut se faire sans la religion, et on va même jusqu'à considérer la

religion comme une institution qui par sa nature ne peut qu'opposer des entraves à cette éducation. C'est en partant de cette conception de la religion que les partisans do l'opinion en question arrivent à la conclusion qu'il faut commencer par l'instruction et la science, et que la régénération religieuse viendra après comme un corollaire naturel et nécessaire. Car, disent-ils, une religion il faut l'avoir. Nous avons le catholicisme qui, tel qu'il est, nous le reconnaissons, ne s'harmonise plus avec les besoins, les aspirations de l'esprit moderne. Mais il est la religion des masses, la religion de la nation. Or, comment éveiller dans la nation le sentiment et le besoin d'une religion plus haute, plus spirituelle? Le seul moyen c'est la diffusion de l'instruction et de la science.

Notons, d'abord, que ce raisonnement a contre lui contre l'histoire entière, l'histoire de toutes la nations. Dans l'Inde, en Grèce, à Rome, partout, la religion a précédé la science, et celle-ci est sortie de la religion, s'est développée sur un terrain préparé par elle. Et il en est de même du christianisme et de la civilisation des nations chrétiennes. Cette civilisation est, elle aussi, sortie du christianisme. On dira que dans le christianisme, qu'on le considère dans son idée ou dans son histoire, est entrée comme condition, et non-seulement comme condition, mais comme élément intégrant, la civilisation des temps précédents. Sans doute, elle y est entrée, et,

suivant les paroles de l'Évangile, le christianisme n'a paru que lorsque *les temps étaient accomplis.* Mais cette civilisation le christianisme se l'est appropriée, il l'a transformée en l'absorbant dans son esprit, et a commencé par là, non comme science, mais comme religion, une nouvelle civilisation (1). Et autre n'est

(1) Th. Kelm a récemment publié le livre de Celse « *la vraie Parole,* ou *le vrai Verbe* » qu'il a reconstruit avec les fragments que nous en a conservés Origène dans son *Apologie du Christianisme contre Celse.* Comme le fait observer Keim, ce livre contient la critique la plus ancienne que le monde antique ait dirigée contre le christianisme; c'est dans l'ordre de la pensée le premier conflit qui s'est engagé entre le christianisme et l'ancienne civilisation. Après les travaux de l'exégèse moderne on peut dire qu'au point de vue philosophique cette critique n'a pas un bien grand intérêt. Mais il y a un trait qui mérite surtout d'être noté. C'est la conclusion du livre. Celse, après avoir attaqué la nouvelle religion au nom et comme représentant de l'ancienne civilisation, finit cependant par reconnaître que le christianisme a introduit dans le monde une conception plus haute et plus vraie de la divinité, et conclut en proposant une sorte de compromis où l'on admettrait le christianisme, mais à condition que celui-ci ne prendrait pas une attitude hostile vis-à-vis de l'ancienne civilisation. Et le compromis devait se faire, et il s'est fait, comme il se fait partout dans les choses. Seulement, il ne s'est pas fait comme l'entendait Celse, c'est-à-dire hors du conflit. En effet, Celse en admettant que le christianisme contenait une nouvelle et plus

pas non plus l'ordre de développement que nous rencontrons dans la Réforme. Ici aussi nous rencontrons l'esprit religieux comme point de départ et, en quelque sorte, comme substrat, et la science qui s'élève sur ce fondement. Luther réforme la religion et fonde l'école sur la religion réformée. S'il n'avait pas réformé la religion, ils auraient eu beau, lui, ses collaborateurs, et ses successeurs, fonder des écoles, accompagnées de l'instruction obligatoire et d'autres mesures semblables, ces institutions seraient restées lettre morte, par là même que le souffle du nouvel esprit religieux ne serait pas venu les vivifier (1). On a dit et l'on répète que c'est à la

haute notion de la divinité, admettait implicitement, à son insu, que le christianisme portait aussi dans son sein une nouvelle et plus haute civilisation. De là la nécessité du conflit, et l'absorption dans ce conflit de l'ancienne civilisation dans le christianisme. Le christianisme ne l'emporte pas sur l'ancienne civilisation parcequ'il l'exclut (en l'excluant, la pensée et la civilisation chrétiennes ne seraient qu'une pensée et une civilisation abstraites) mais parcequ'il la renferme, et qu'en la renfermant la surpasse. L'établissement et le développement du christianisme constituent précisément ce conflit où et par lequel le christianisme s'est élevé au-dessus de l'ancienne civilisation en la façonnant et en la transformant au-dedans de lui-même et suivant son esprit.

(1) Ces considérations s'appliquent également à l'Angleterre. Tout le mouvement littéraire et scientifique en Angleterre date de la Réforme.

science que l'Allemagne doit ces derniers triomphes. Moltke, dans un discours prononcé récemment à la Chambre des Seigneurs, et qui est problablement dans les souvenirs du lecteur, a corrigé ce qu'il y a d'exclusif dans cette opinion. « L'école, a-t-il dit, a bien contribué à nos succès. Mais l'école ne suffit pas quand il s'agit d'affronter la mort et de faire le sacrifice de sa vie. C'est surtout au caractère du peuple allemand qu'on doit attribuer ces succès (1) ». Qu'il me soit permis de compléter ou d'interpréter la pensée du grand homme de guerre. Le caractère d'une nation est, sans doute, chose complexe. Mais ce qui le distingue et le forme, et ce qui a surtout formé celui du peuple allemand c'est la religion et la science. L'esprit guerrier lui-même se développe et se consolide sous l'action de ces deux puissances.

L'opinion en question a donc contre elle l'histoire. Mais, si elle a contre elle l'histoire, c'est qu'elle a contre elle la vérité et la raison. Et, d'abord, séparer la religion et la science, considérer la religion comme une étrangère, une intruse dans le domaine du savoir, et comme n'exerçant, et n'ayant pas le droit d'exercer une action sur la vie intellectuelle des peuples, c'est là, il faut le dire, une des notions les plus erronées qu'on puisse se faire de la religion et de la science elle-mê-

(1) Je n'ai pas sous les yeux les paroles textuelles du Maréchal, mais j'en reproduis, je crois, fidèlement le sens.

me. C'est la même pensée analytique abstraite qui brise ici le rapport de la religion et de la science, comme elle brise ailleurs le rapport de l'Église et de l'État, et comme elle pourra briser, suivant ses vues subjectives et arbitraires, tout rapport entre les différentes sphères de l'esprit, faisant ainsi de l'esprit une pièce de marqueterie, un composé d'accidents. Et c'est précisément après avoir ainsi séparé la religion et la science qu'on se représente une nation comme pouvant se régénérer intellectuellement et spirituellement en dehors de l'action, et même contre l'action de la religion, et qu'en même temps, pour ne pas encourir le reproche d'exclure absolument la religion du mouvement de la vie nationale, on se ménage cette porte de derrière par laquelle on renvoie à l'avenir, c'est-à-dire, aux calendes grecques la régénération religieuse.

Non, dites avec Strauss que la religion est un accident, ou une superfétation dans la vie des nations, et qu'il faut s'en débarrasser au plus vite, dites cela, et l'on vous comprendra, mais si vous admettez, comme vous devez bien l'admettre, la nécessité de la religion, vous devez admettre aussi que ce qu'il y a de plus urgent dans la rénovation de la vie des peuples c'est la rénovation de leur esprit religieux. Tant que cet esprit n'est pas renouvelé, rien n'est renouvelé. Il pourra bien y avoir une rénovation extérieure, formelle et, pour ainsi dire, mécanique, mais il n'y aura pas une rénovation intérieure, substantielle et spirituelle. On aura,

pour me servir de l'expression énergique de l'Évangile, un sépulcre blanchi. Et il en sera de même du savoir. On aura un savoir superficiel, artificiel, vide et académique, on n'aura pas un savoir sérieux, et un savoir auquel la nation s'intéresse sérieusement parcequ'elle s'y retrouve elle-même, et qu'elle s'y retrouve elle-même parcequ'il est le produit, et la plus haute expression, la fleur de son esprit. Se flatter de rajeunir la religion avec un tel savoir, c'est se flatter de rajeunir un vieillard avec le sang d'un vieillard ; ce qui revient à dire que dans un pays qui se berce ou que l'on berce dans l'attente de retremper sa conscience religieuse par un tel savoir, on finira par n'avoir ni religion ni savoir véritables.

C'est que la religion est la religion, qu'elle possède une nature, une action et une efficace que rien ne saurait remplacer dans la vie des nations. La philosophie elle-même, je l'ai dit, et le répète, ne saurait la remplacer, pas plus que le cerveau ne saurait remplacer le cœur, bien que le cœur et le cerveau soient intimement unis et également nécessaires. L'objet de la religion est si profond que quand on l'examine attentivement on trouve fort difficile de le distinguer de celui de la philosophie, puisque son objet est, comme celui de la philosophie, Dieu, l'absolu, l'absolue vérité. Seulement, dans la religion, cet objet existe, se manifeste et opère sous forme de *répresentation*

absolue (1). Dieu, l'être absolu descend, se représente comme tel dans la conscience des nations (2), s'empare de cette conscience et la remplit de lui-même, et cette conscience, à son tour, se sentant intimement unie à l'être absolu, sent aussi se mouvoir en elle cette énergie que l'être absolu en se communiquant sous cette forme, et seulement sous cette forme, peut faire jaillir. C'est ainsi que Dieu est le Dieu vivant, le Dieu des nations, l'être absolu qui n'est pas enveloppé en lui-même, dans son existence abstraite et solitaire, mais qui est présent dans le monde, dans l'esprit et dans l'histoire. La religion est la sphère où s'accomplit cette manifestation spéciale de l'être absolu. Et c'est ce qui fait aussi la puissance spéciale de la religion. Je dis manifestation et puissance spéciales; car dans la religion l'être absolu existe sous la double forme d'être sensible et d'être suprasensible, d'être représentable et d'être placé au-dessus de toute représentation, et que nulle représentation ne saurait exprimer; ce qui constitue précisément la *représentation absolue*, et, partant, la sphère propre du mystè-

(1) Voy. sur ce point plus loin §§ XX et XXI.

(2) Je dis conscience *des nations*, car la religion est une institution essentiellement nationale et pour les nations. Une religion individuelle est tout aussi absurde, plus absurde même, qu'un État individuel.

re, de la foi et de l'espérance (1). La religion a ainsi le privilége de pénétrer dans les âmes par les voies

(1) C'est cette nature intermédiarie et mixte de la religion qui en rend difficile la connaissance. Comme en elle la représentation et l'absolu sont intimement unis, que cette union ou unité constitue sa nature, et que c'est cette unité qu'il faut saisir et développer, (ce que la pensée spéculative et systématique peut seule accomplir) la pensée réfléchie, ou la réflexion, suivant qu'elle s'attache exclusivement à l'un ou à l'autre de ces deux éléments, ou nie la religion, ou la confond avec la philosophie, ou si elle l'admet, elle l'admet avec cette réserve, savoir, que la religion n'est bonne que pour le peuple. En effet, lorsque la réflexion s'attache dans la religion exclusivement à l'absolu, et qu'elle ne tient pas compte de l'élément représentatif, sensible, naturel, elle en conclut que la religion ne diffère pas de la philosophie, et qu'elle n'a pas de raison d'être à côté de la philosophie. Par contre, lorsqu'elle s'attache à l'élément représentatif et aux différentes formes de la représentation, l'image, le symbole, le mythe, le verbe sensible, elle en conclut que la religion n'a pas de fondement rationnel, et qu'elle ne repose que sur un mythe, une fable. Enfin, en voyant, d'un côté, comment la légende et le mythe se rencontrent dans toutes les religions, mais, de l'autre, que tous les peuples ont une religion, et aussi l'action que la religion exerce sur les âmes, elle s'arrête à une espèce de compromis, en disant qu'il faut à la société une religion, mais que la religion n'est bonne que pour le peuple. C'est aussi à ce compromis que s'arrête volontiers l'homme politique. Et il s'y arrête parcequ'il est élastique et commode, et qu'il se prête aux

les plus diverses, par l'image, le symbole, le mythe, le sentiment, et aussi et surtout par la pensée en tant

nécessités de sa position et aux habitudes de son esprit. Ce compromis a, en effet, l'avantage de paraître satisfaire tout le monde, les adversaires aussi bien que les amis de la religion, l'homme irréligieux aussi bien que l'homme religieux. Et, de plus, si la religion n'est bonne que pour le peuple, on pent s'en servir comme d'un *instrumentum regni* pour discipliner et contenir le peuple, et même pour lui en faire accroire, s'il en est besoin. — Mais, d'abord, qu'est-ce que le peuple? C'est, dira-t-on, la multitude. Très-bien. Mais qu'est-ce que la mnltitnde? Et où commence et où finit la multitude? Faudra-t-il entendre par multitude la classe ouvrière, la classe qui vit par le travail manuel? Mais il est absurde de limiter la religion à la classe ouvrière, ou, pour mieux dire, à une classe quelconque. Car il n'y a pas la moindre raison qui autorise à admettre que la religion est bonne pour la classe ouvrière, et qu'elle ne l'est pas pour celle des propriétaires, par exemple; ou qu'elle l'est pour la classe des propriétaires, et qu'elle ne l'est pas pour la classe ouvrière. A cela on pourra répondre que par multitude on n'entend ni la classe ouvrière, ni nne classe qnelconque, mais tout le monde, excepté les *savants*—Mais que faut-il entendre par savant? Le savoir est chose complexe, et il a des formes et des degrés différents. Faudra-t-il dire que dès qu'on *sait*, quelque soit d'ailleurs le savoir, il est permis de ne pas avoir de religion, d'être irréligieux, et non-seulement qu'il est permis, mais que c'est un devoir d'être irréligieux, puisque la religion n'est faite que pour l'ignorant? Non, dira-t-on; ce n'est pas là non plus ce qu'on doit entendre par savant, mais sous cette dénomina-

que foi ; ce qui fait qu'elle opère dans le monde de la nature et dans le monde de l'esprit, et qu'elle ré-

tion on doit seulement comprendre le naturaliste, le physicien, l' homme politique et le philosophe. Ce qui veut dire que la science proprement dite, la science physique, la science politique, et la philosophie, par cela même qu' elle est la science, doit considérer la religion comme une tromperie et une illusion, comme une institution qui non-seulement n'est pas bonne pour elle, mais qui est le contraire de ce qu'elle est pour ceux qui ne savent pas, c'est-à-dire mauvaise — Mais si la science se trompe, et si elle se trompe parcequ'elle est impuissante à entendre la religion, que faudra-t-il penser de la science? Il faudra dire qu'elle n'est pas la science, précisement parcequ'elle se trompe, et qu'elle se trompe surtout sur un objet aussi élevé et aussi essentiel que la religion. Et il est évident qu'elle se tromperait si elle prenait vis-à-vis de la religion l'attitude que lui marquent ceux dont nous examinons l'opinion. La science, en effet, devrait se dire: la religion est bonne pour tous, excepté pour moi-même, par la raison que je suis la science. Or, cette position que prendrait la science vis-a-vis de la religion serait la position la plus antiscientifique qu'on puisse concevoir. En effet, pourquoi la religion serait-elle bonne pour le peuple, la multitude, la grande majorité de la nation? Évidemment parcequ'elle contient la vérité, de quelque façon, d'ailleurs, qu'elle la contienne; car si elle ne contenait pas la vérité, la science, et la science surtout dont l'objet est la vérité, devrait aussi enseigner non qu'elle est bonne, mais qu'elle est mauvaise, et qu'elle est mauvaise pour le peuple autant et plus encore que pour elle-même. Et l' homme politique devrait agir suivant

génère l'homme extérieur et l'homme intérieur tout ensemble. En d'autres termes, la religion, par là qu'elle

cet enseignement de la science, puisque sa fonction spéciale consiste à gouverner le peuple suivant la raison, et à le rendre meilleur, et que, quand même sa sagesse politique ne lui ferait voir dans le peuple qu'un instrument, si l'instrument est mauvais et mal façonné, il sera mal servi dans l'emploi qu'il en devra faire. C'est que la religion est ou mauvaise pour tous, ou bonne pour tous, pour le savant tout aussi bien que pour le peuple. Mais elle est bonne pour tous, et elle est bonne pour tous, parcequ'elle est nécessaire. Car ce qui est nécessaire est bon pour tous, et profite à tous, même à leur insu et malgré eux. Le savantpeut, sans doute, rejeter la religion, et à cet égard il ne diffère pas de l'ignorant qui peut la rejeter comme lui. Mais la religion n'en est pas moins nécessaire, et n'en exerce pas moins son action rationnelle et bienfaisante sur la société, et partant sur lui aussi qui en est membre. Reconnaître et entendre cette nécessité, et la nature de cette nécessité, c'est là le véritable objet de la science, et plus spécialement de la philosophie. Et une philosophie qui n'entend pas la religion ne s'entend pas elle-même, puisqu'elle n'entend pas son objet, l'absolue vérité, dont la religion constitue une des sphères les plus essentielles. Ce qu'il faut donc dire c'est que la religion est faite non pour le peuple, mais pour les peuples, puisqu'un peuple ne saurait exister sans elle, et qu'étant faite pour les peuples elle a aussi la vertu de populariser sérieusement et efficacement toutes choses, l'instruction, les lettres, le science et la philosophie elle-même. Et c'est pour cette raison même qu'une nation ne saurait se régénérer sans régénérer d'abord sa vie religieuse.

éveille et entretient dans l'esprit national la foi en la vérité absolue, l'élève sans cesse au-dessus de la nature, et transforme ainsi et refait la nature et l'homme *naturel*, auquel elle communique par cela même ce sérieux, cette fermeté et cette ténacité qui constituent le caractère; et, partant, elle communique aussi à l'esprit national cette cohésion, cette solidité et cette énergie sans lesquelles une nation ne saurait accomplir rien de grand, rien qui marque dans la vie de l'humanité.

Et ici je pourrais terminer ces remarques préliminaires et complémentaires, si je ne voyais pas devant moi un ou deux points qui appellent eux aussi quelques explications, et si, en les passant sous silence, je ne croyais pas laisser ma tâche inachevée.

L'un de ces points c'est le jugement de M.r de Treitschke sur mon livre qui m'engage à le reprendre ici. Si je m'étais borné à soutenir l'inséparabilité de l'Église et de l'État, M.r de Treitschke aurait probablement trouvé que mon opinion était contestable, mais qu'elle n'allait pas jusqu'au paradoxe, et cela d'autant plus qu'en ce moment ce n'est pas la doctrine de la séparation, mais bien plutôt la doctrine contraire qui est en faveur dans les sphères gouvernementales en Allemagne. Mais aller jusqu'à soutenir que dans l'union de l'Église et de l'État c'est l'État qui est subordonné à l'Église, c'est là ce qui a dû surtout le choquer comme étant le plus para-

doxal des paradoxes. Et cette doctrine a dû lui paraître d'autant plus paradoxale qu'elle semble impliquer une désapprobation de l' attitude de M.r de Bismarck vis-à-vis de l'Église catholique. Car si l'État est subordonné à l'Église, où est le droit qui autorise M.r de Bismarck à prendre les mesures qu'il prend contre l'Église catholique? M.r de Bismarck peut bien avoir la force, mais le droit, où est le droit? Et la force sans le droit est chose dangereuse, dangereuse pour celui qui l'emploie, et plus encore pour la nation dont il est le représentant. Voilà ce qu'a pu se dire M.r de Treitschke. Et il a pu aussi penser que par ma doctrine je donne implicitement raison à l'Église catholique contre M.r de Bismarck; ce qui dans un livre écrit pour prouver qu'une nation ne saurait se régénérer sans régénérer sa conscience religieuse serait une étrange inconséquence, et, de plus, un acte d' ingratitude envers M.r de Bismarck qui par son attitude énergique vis-à-vis de la Papauté peut aider, directement ou indirectement, à la régénération religieuse de l' Italie et des nations catholiques en général. C'est là ce qu'a pu penser M.r de Treitschke. Et l'on conçoit que ces considérations aient pu se présenter à son esprit.

Or, voici ma réponse. Pour ce qui concerne le côté théorique de la question, c'est-à-dire les raisons qui font que je place l'Église au-dessus de l'État, je n'y reviendrai pas ici, car on les trouvera plus loin. J'ajou-

terai seulement que dans un livre, en un sens, populaire, ces raisons ne peuvent être exposées que sous une forme populaire et, pour ainsi dire, exotérique ; mais que la vraie raison, la raison intrinsèque et absolue est dans le système hégélien, et qu'elle se trouve exposée à sa place spéciale dans la *Philosophie de l'Esprit de Hégel.* Et ayant longuement médité sur ce problème, j'en suis venu à la conclusion ou qu'il faut rejeter la religion, ou que, si l'on en admet la nécessité, il faut aussi admettre non-seulement qu'il y a un rapport entre elle et l'État, mais que dans ce rapport l'Etat lui est subordonné.

Quant à l'autre côté que j'appelerai actuel de la question, ma réponse à l'objection supposée de M.r de Traitschke est bien simple.

Que M.r de Bismarck se soit engagé dans une lutte périlleuse, c'est ce que tout le monde reconnaît; c'est ce que reconnaissent ses amis et ses admirateurs eux-mêmes. Mais le grand homme, le héros est justement celui que s'engage dans des luttes périlleuses. Si M.r de Bismarck qui est un des plus grands lutteurs qu'on rencontre dans l'histoire s'est engagé dans une telle lutte, dans la lutte la plus perilleuse peut-être d'entre celles où il s'est déjà engagé, il n'en est que plus digne de notre admiration. Seulement dans une lutte il faut vaincre, et quand il s'agit d'un personnage tel que M.r de Bismark, et d'une lutte telle que celle où il s'est engagé, il faut vaincre non pour soi-même, pour ses vues et

sa satisfaction personnelles, ni même pour obtenir un succès bruyant, ou, comme on dit, éclatant, mais pour le bien vrai et durable de son pays et de l'humanité. Or, voici comment se présente le problème à mon esprit. Au nom de qui, en vertu de quel principe M.r de Bismasck s'est-il engagé dans cette lutte? Est-ce au nom de l'État, et comme homme politique? En ce cas, mon opinion est que M.r de Bismarck peut bien avoir la force et l'emporter par le force, mais qu'il n'a pas le droit avec lui. Dans cette supposition le terrain où il se trouverait placé serait exactement le même que celui où s'était placé Napoléon, j'entends Napoléon premier. Et Napoléon, malgré ses triomphes, est tombé, et la Papaute est debout (1). Ou bien, M.r de Bismarck est-il descendu dans l'arène comme représentant d'un État protestant, et de l'État qui est le chef du protestantisme en Allemagne? En ce cas la question change, et le droit est avec lui. Car le protestantisme est une religion, et une religion

(1) C'est dans l'écrit remarquable de M.r d'Haussonville « *Le premier Empire et la Cour de Rome* » qu'on peut, pour ainsi dire, toucher du doigt l'impuissance du principe politique vis-à-vis du principe religieux. On est vraiment surpris et peiné d'y voir à côté de la force les expédients, les artifices, les voies détournées et les ruses auxquels a recours Napoléon pour venir à bout de son adversaire. C'est que pous triompher d'une religion, il n'y a qu'une seule voie, qu'un seul moyen. Et ce moyen c'est une autre religion.

qui a triomphé du catholicisme, et marque un progrès dans la vie religieuse des nations. Ceci suffira, j'espère, pour montrer à M.r de Treitschke et à d'autres que je ne suis ni inconséquent, ni ingrat. Il y a cependant un autre aspect de la question que je ne puis ne pas toucher. En supposant que M.r de Bismarck représente dans ce conflit l'État protestant, ou le protestantisme, toujours est-il que par la trempe de son esprit, aussi bien que par les nécessités de sa position ce qui domine chez lui c'est l'homme politique, l'homme d'État, le principe de l'État. M.r de Bismarck n'est pas Luther. J'entends dire que chez Luther c'est le principe religieux, tandis que chez M.r de Bismarck c'est le principe politique qui domine.[1] Or, c'est là qu'est, à mon avis, le danger. Le danger c'est que M.r de Bismarck dominé et entraîné par les nécessités politiques, en frappant par je ne sais quelles mesures le catholicisme, ne frappe en même temps le protestantisme lui-même, et qu'en exagérant la puissance de l'Etat, et en soumettant tout intérêt, tout besoin, at toute vérité à la mesure et au critérium politiques, ne contribue, involontairement, sans doute, à abaisser et à désorganiser et l'Église protestante, et l'esprit religieux en Allemagne, et non-seulement l'esprit religieux, mais l'esprit scientifique lui-même, ces deux choses se tenant plus étroitement qu'on ne le pense en général. Quel serait le résultat final, prochain ou éloigné, peu importe, de cette nouvelle di-

rection imprimée à l'Allemagne et à l'esprit allemand? Je ne puis ici que poser la question. Mais peut-être M.r de Treitschke voudra-t-il nous faire connaître sa pensée et nous éclairer sur ce point.

Enfin, il y a une dernière objection qui me concerne, en quelque sorte, personnellement et que je ne puis non plus omettre. Vous, dit-on, en attaquant la doctrine de Cavour ce n'est pas seulement Cavour, mais c'est aussi et plus encore la nation que vous attaquez. Cavour n'est peut-être pour vous qu'un prétexte, qu'une enseigne que vous mettez sur votre écrit pour attirer les regards des passants, mais vos coups visent et portent plus haut, car ils attaignent la nation dont Cavour est le représentant, et qui a approuvé et approuve, a suivi et suit encore la nouvelle voie où Cavour l'a fait entrer.

A cette objection ou à ce reproche je pourrais d'abord opposer une sorte de fin de non recevoir. Je pourrais dire que je n'admets nullement cette identité qu'on prétend établir entre Cavour et la nation, que Cavour a bien pu à un certain moment représenter la nation, mais que celle-ci a sa pensée, son individualité et sa destinée propres ; qu'on doit, par conséquent distinguer entre elle et Cavour, et qu'on peut très-bien faire la critique de la doctrine de Cavour, sens que cette critique atteigne la nation.

Mais cette réponse, je le reconnais, ne serait pas satisfaisante, et, en tout cas, elle serait insuffisante,

et elle le serait tout aussi bien pour moi que pour celui qui m'adresse l'objection. C'est que ce n'est pas là la vraie réponse. La vraie réponse est, à mon sens, fort simple, et la voici. En accordant même qu'il y ait entre Cavour et la nation cette solidarité, cette identité de vues et de pensée que l'on prétend — ce que, d'ailleurs, les uns admettent, mais ce que d'autres contestent — la question essentielle, et qui pour moi, et aussi, ce me semble, pour la chose domine toutes les autres, est celle-ci : ma critique, qui a avant tout et spécialement pour objet de démontrer qu'une nation ne saurait sérieusement et substantiellement se régénérer sans régénérer sa conscience religieuse, est-elle fondée en raison, qu'elle s'adresse à Cavour, ou à la nation, ou à tous les deux ? En ce cas la nation devrait, je ne dirai pas m'en savoir gré, mais en faire son profit. Le peut-elle ? Le voudra-t-elle ? Je ne sais. C'est là une autre question. Ou bien, n'est-elle pas fondée en raison ? En ce cas, qu'on me le montre, et nous verrons. De toute façon, en écrivant ce livre j'ai cru remplir un devoir envers la vérité, et par cela même envers mon pays.

---

§ I.

Tous connaissent le célèbre endroit de la *République* de Platon où à la question que lui adresse Glaucon, quel serait le peuple qui pourrait réaliser l'idéal de l'État qu'il venait de tracer, Socrate ne donne qu'après de longues hésitations et à son corps défendant la réponse: que sa république ne verrait la lumière du soleil, et les peuples ne verraient la fin de leurs maux que le jour où la philosophie pourrait s'asseoir sur le trône. En venant aujourd'hui parler de Cavour, j'éprouve un embarras, un trouble semblable à celui que dut éprouver Socrate en présentant aux Athéniens comme l'idéal des gouvernements le gouvernement monarchique, et celui où la couronne qui ceint le front royal serait tressée par la philosophie. Car mon opinion sur Cavour ne paraîtra peut-être pas moins étrange à mes concitoyens que l'opinion de Socrate sur le meilleur des gouvernements ne dut paraître étrange à la démocratie athénienne. Et j'ai peur qu'il ne m'arrive ce que Glaucon prédit à Socrate: c'est que les Athéniens « s'armant de tout ce qui se trouverait sous leur main fondraient sur lui disposés à faire des merveilles » (1). Et cependant il faut que je parle, car il

(1) Rep. L. V, traduction de Cousin.

ne dépend pas de moi de ne pas parler, comme il ne dépend pas du poëte de ne pas chanter, ou de la femme qui porte l'enfant dans son sein de ne pas lui donner le jour. Et allant droit à la question je dirai que mes yeux ne sauraient découvrir dans Cavour ces gigantesques proportions qu'on se plaît à lui attribuer, que, bien au contraire, si je vois en lui un des principaux facteurs de nos nouvelles destinées, je n'y vois pas moins un des principaux facteurs de notre faiblesse et de nos embarras.

« *L'Église libre dans l'État libre* (*libera Chiesa in libero Stato*) est, suivant moi, la formule qui nous peint le mieux l'intelligence de Cavour, qui nous en révèle la portée, et nous en fournit la vraie mesure, et cela précisément par la grandeur du problème qui en est l'objet, et par la façon dont ce problème y est envisagé et résolu. En faisant, par conséquent, la critique de cette formule, j'entends faire la critique de ce que j'appelerai, pour lui donner un nom, doctrine cavourienne. Et procédant dans cette critique comme on doit procéder dans toute critique vraiment philosophique, je m'attacherai avant tout à déterminer la valeur intrinsèque et idéale de cette formule, sans trop me préoccuper ni de ce que Cavour aurait pu accomplir s'il avait vécu, ni même de ce qu'il a accompli. Car je ne suis pas aussi étranger aux affaires de ce monde pour ignorer que les hommes disent une chose et en font une autre, volontairement ou involontairement, poussés qu'ils sont par des besoins, des intérêts, et des nécessités inéluctables qui leur donnent un démenti en montrant l'inanité de leurs pensées. Il peut y avoir des stoïciens qui vivent en épicuriens, comme il peut y avoir des épicuriens qui vivent en stoïciens; ce qui n'a rien à voir avec leurs doctrines. Ce que Cavour aurait accompli s'il avait vécu, personne ne le

sait. Personne ne le sait pas plus qu'il ne le sait lui-même dans sa tombe. Pour moi, je l'avoue, je me soucie fort peu de le savoir. Quand j'entends les gens s'écrier, ah! si Cavour vivait! je crois entendre les cris et les gémissements de l'enfant qui dans sa faiblesse invoque les hommes et les Dieux pour qu'ils viennent à son secours. Il en est qui prétendent que la mort lui est arrivée à propos; ce qui est plus vrai, et un ancien ajouterait que les Dieux lui ont témoigné par là leur faveur. Mais il faudrait dire aussi qu'ils lui ont témoigné leur faveur en le tirant du milieu de ces embarras dont il a été lui-même en grande partie l'auteur, et dont je ne sais comment il se serait tiré s'il avait vécu. Laissons donc reposer en paix dans la poussière avec Cavour ces possibilités imaginaires et, si je puis ainsi dire, ce néant de ce qu'il aurait accompli s'il était encore parmi les vivants.

Mais s'il est oiseux de se perdre en conjectures sur ce qu'eût fait celui qui n'est plus s'il était encore, il ne faut pas non plus se trop préoccuper de ce qu'il a fait, si l'on veut se rendre compte de sa doctrine, et par suite de l'influence que cette doctrine peut exercer sur les esprits et le cours des événements, et cela par la raison même que je viens d'indiquer, savoir, que le dire et le faire ne sont pas toujours, qu'ils sont même rarement d'accord. Certes, ce que Cavour a fait, il l'a fait, et il y a toujours quelque chose dans le fait. Mais il faut précisément voir si ce quelque chose est ce qui devrait être, et quand il s'agit d'une nation, si c'est ce qui devrait être pour le bien de la nation. Il y a des faits glorieux, et il y en a qu'il vaudrait mieux qu'ils ne fussent point. Il y a des faits qui élèvent, comme il y en a qui abaissent les nations. Et cependant ce sont toujours des faits. Nous avons acquis Venise. C'est là un fait. Mais je doute

fort que si le Tasse vivait, il chanterait « molto soffri pel gloríoso acquisto ». On a cédé Nice et la Savoye. Il en est qui prétendent que c'était une necessité. C'est possible. Mais avec un pareil argument tout s'explique et se justifie, et de nécessité en nécessité on arrive à la nécessité de l'esclavage et de la mort. Aujourd'hui c'est telle concession qui est nécessaire, demain c'est telle autre qui le sera; aujourd'hui on fait une blessure à la dignité et à la conscience nationales, demain c'est telle autre blessure qu'il faudra leur infliger, jusqu'à ce que les flots furieux envhaissent le navire et le poussent dans l'abîme. La suprême nécessité pour une nation c'est d'affirmer sa dignité, sa force et son indépendance, de les affirmer aussi bien au dedans d'elle-même et dans sa conscience qu'au dehors et en face des autres nations, et de succomber plutôt dans la lutte que vivre d'une vie misérable et sans gloire. Car c'est surtout ici que le « *nec propter vitam vivendi perdere causas* » trouve son application. — Suivant d'autres la cession de Nice et de la Savoye ne serait nullement une nécessité, mais un coup de maître, le *nec plus ultra* de l'habileté politique. Adresse, habileté politique! Et qui refuse à Cavour l'habileté? Mais ce n'est pas l'habileté qui peut faire, et moins encore refaire une nation, et la vie des nations a une toute autre source, et repose sur un tout autre fondement. L'on se tromperait, par conséquent, si l'on prenait trop à la lettre ce que j'ai dit plus haut, savoir, que je ne m'inquiète nullement de ce que Cavour a accompli. Car c'est précisément ce qu'il a accompli, et l'état du pays qui en est la conséquence qui me troublent, et m'ont engagé à examiner la formule en question, formule qui, je le répète, exprime, à mon sens, le principe dirigeant et substantiel de la pensée et de la politique de Cavour.

Je puis me tromper, mais en lisant ces pages on me rendra, j'espère, cette justice que ce n'est pas à la légère, et sans de graves raisons que je me suis décidé à les écrire. Et, en les écrivant, je n'ai pas eu, et ne pouvais avoir principalement en vue l'Italie, mais la vérité. C'est ainsi, ce me semble, qu'on peut sérieusement servir son pays. Car si l'Italie est dans la vérité, elle se fera; si elle n'est pas dans la vérité, elle ne se fera pas, ou elle ne se fera pas de la façon dont nous devons désirer et nous efforcer qu'elle se fasse. Ce qui est d'autant plus vrai qu'il s'agit d'un problème aussi élevé et aussi vital tel que celui des rapports de l'Église et de l'État.

§ II.

Et premièrement je dois faire observer au sujet de cette formule,—qui est devenue une sorte de pain quotidien, et où il en est qui trouvent la quintessence de la science politique—que j'ignore jusqu'à quel point son auteur l'a prise au sérieux, comme j'ignore si la prennent au sérieux ses zélés partisans, ou si pour Cavour, aussi bien que pour ces derniers, elle n'est qu'un expédient, qu'un artifice imaginé pour atteindre un certain but local et passager, un coin qu'on veut enfoncer dans l'arbre, mais que, l'arbre une fois abattu, on jetera comme un vil instrument dans le gouffre où vont disparaître les ombres et les *flatus vocis* de l'espèce humaine. Dans cette dernière hypothèse elle ne saurait faire l'objet d'un examen scientifique par la raison que, suivant l'adage bien connu, *nulla est fluxorum scientia*. Ce qui est d'autant plus vrai que plus élevé et plus absolu est l'objet dont il est question. Nous devons donc partir de la supposition que Cavour et ses disciples prennent cette formule au sérieux, et que dans leur pensée elle contient la solution vraie et définitive du problème des rapports de l'Église et de l'État; de telle sorte que l'idéal de l'humanité serait dans cette formule, et que les nations en général, et l'Italie en particulier ne devraient rien avoir de plus pressé que de la mettre en œuvre pour entrer en possession d'une vie heureuse et idéale.

Or, en réfléchissant sur l'idéal, il n'est pas difficile de voir qu'il y a, comme en toutes choses, deux espèces d'idéaux, qu'on me passe l'expression, l'idéal que, suivant le langage de la science, on appelerait *formel*, et l'idéal qu'on appelerait *réel*, ou, en employant des termes plus familiers.

un idéal vide et faux, et un idéal substantiel et vrai. Dans laquelle des deux catégories faudra-t-il placer la formule de Cavour? Pour moi, j'ai le regret de le dire, je ne puis ne pas la placer dans la première. S'il en est ainsi, comme j'ai la confiance de le démontrer, cette formule signifie au fond le contraire de ce qu'elle dit. Car le faux idéal entraîne avec lui l'erreur, le mensonge, l'abaissement de l'intelligence et de la volonté, ce qui constitue précisément l'asservissement de l'esprit. D'où il suit que « *l'Église libre dans l'État libre* » est l'enveloppe extérieure et trompeuse de son contraire : *l'Église esclave dans l'État esclave* (1). Examinons.

Et d'abord, cette formule appartient à la classe de celles qui disent tout, et qui par cela même ne disent rien. On pourra ainsi lui faire tout dire, et tout ce que l'arbitraire, le caprice, l'accident, ou des circonstances locales et passagères pourront suggérer, tout pourra se justifier par elle, et les opinions les plus disparates et la plus opposées trouveront en elle leur justification et leur point d'appui (2). Elle est la sœur de l'autre fameuse formule « liberté, égalité, fraternité » ou de la doctrine d'Hobbes suivant laquelle tous les hommes auraient été égaux à l'état sauvage. De telles formules ou théories sont toutes de la même famille, elles sont toutes le produit de l'intelligence abstraite et indéterminée, de l'intelligence qui ne saisit pas la nature et les rapports vrais et concrets des êtres. C'est ce qui ramène, autant que cela est

(1) « Serva Chiesa in servo Stato ».

(2) On en a déjà eu un exemple dans le Parlement italien à l'occasion des débats sur les garanties à accorder à l'Église. Les partisans aussi bien que les adversaires de la Papauté et de l'église catholique l'ont tour à tour invoquée pour et contre la loi.

possible, l'état sauvage dans l'humanité. Car la civilisation réside précisément dans la détermination, c'est-à-dire dans la loi qui détermine la famille, l'État, la religion, en un mot, les diverses parties de l'organisme social, lequel n'est un tout organique vivant que parcequ'il est déterminé, et que les limites, les fonctions et les rapports de ses parties sont aussi déterminés. On peut donc dire que l'état sauvage c'est l'indétermination, un état chaotique et sans loi, où tout est dans tout, et où, par cela même que tous sont égaux et également libres, il n'y a ni égalité, ni liberté, ou il n'y a que l'égalité et la liberté de la bête. Par conséquent, la formule de Cavour, par cela même que c'est une formule indéterminée, si elle était réellement mise en œuvre, ramenerait, autant qu'il est en elle, l'état sauvage, et cela d'autant plus qu'elle s'applique à deux des plus hautes sphères de la vie humaine.

Mais vous exagérez, me dira-t-on, et vous ne voyez pas; et vous exagérez parceque vous ne voyez pas. Ce que vous ne voyez pas c'est le sens véritable et profond de cette formule. Comment! Cette formule serait une formule indéterminée et vide! Mais il n'y en a peut-être pas d'autre aussi substantielle. N'est-elle pas, en effet, l'expression d'un des besoins les plus réels et les plus urgents de notre époque, du besoin d'élever une barrière infranchissable entre l'Église et l'État, et de réconcilier par là ces vieux ennemis jusqu'ici irréconciliables, et de les réconcilier sous les auspices de la liberté? C'est cette formule qui est la plus belle et la plus heureuse incarnation de ce nouveau soleil qui s'est levé dans les temps modernes, et qui doit éclairer d'une plus pure lumière l'avenir de l'humanité, c'est cette formule que vous osez traiter avec un tel dedain? Et puis, vous semblez ignorer ou oublier l'histoire, c'est-à-dire la plus jeune et la plus vigoureuse des nations moder-

nes, celle-là même qui a allumé ce nouveau flambeau que les autres nations devront suivre, comme les Hébreux suivirent la nue lumineuse dans le désert, l'Amérique, voulons-nous dire? Ici l'Église et l'État sont comme deux voisins qui vivent dans les meilleurs rapports, parcequ'il y a entre eux un mur de séparation qui les empêche de se quereller; ou comme deux coursiers qui attelés au même char vont en avant d'un commun accord, parceque l'un est maintenu à droite, et l'autre à gauche, et qu'ils ne peuvent se mettre en travers l'un de l'autre dans leur mouvement. C'est là la signification de la formule de Cavour qui élève à la dignité d'un axiome politique le dicton bien connu, que pour être heureux il faut s'occuper de ses affaires et ne pas se mêler de celles des autres.

Comme on le voit, je n'ignore ni n'oublie l'objection, c'est-à-dire les besoins de notre temps et l'Amérique. En effet, la formule en question n'est que l'expression générale de ce que nous pourrons appeler doctrine américaine; c'est, en d'autres termes, un fait généralisé. Elle ne se borne pas à dire, suivant l'ancienne doctrine de la séparation, qu'il faut séparer l'Église et l'État, mais elle ajoute, suivant la doctrine américaine, qu'il faut les séparer dans la liberté.

Pour ce qui concerne Amérique, je ferai observer que, si dans ce pays l'Église est séparée de l'État, en supposant même qu'il y ait séparation absolue (1), c'est là un fait qui ne prouve pas grand'chose, et qui de toute façon ne saurait donner à la formule de Cavour une valeur scientifique. D'abord, l'Amérique est un pays encore à l'état de formation, et il serait difficile de dire quels sont les changements et les transformations qu'elle pourra subir en traversant les

(1) Voy. sur ce point plus loin, § XIII.

phases diverses de son développement. Ensuite, un fait n'est qu'un fait, et il se peut par cela même qu'au lieu d'être un bien ce soit un mal, et que s'il n'apparaît pas comme un mal aujourd'hui, il le soit cependant à l'état latent, et qu'il arrive un jour où la lumière ou la foudre éclate et l'on s'aperçoit que c'est réellement un mal (1). C'est ce *trop*

(1) En Amérique les esprits attentifs et réfléchis commencent à entrevoir les fâcheuses conséquences que peut avoir pour leur pays la séparation de l'Église et de l'État. Le 12 janvier de l'an 1871 il y eut à New-York un *meeting* pour célébrer l'unité de l'Italie. Comme dans tout *meeting* on y prononça des discours, et on y lut les lettres des invités qui avaient été empêchés d'y assister. Parmi ces lettres il y en a une de Tayler Lewis, professeur à Union College, Schenektady. Cette lettre on la trouvera en entier dans le livre « *The Unity of Italy* » (New-York, G. P. Putman and Sons) publié par les soins du comité organisateur du *meeting*. J'en donnerai ici la conclusion qui a trait plus particulièrement au point en question. » An expression in favor of Italian Unity, dit Tayler Lewis, cannot vell be given without speaking freely of the present condition of the Pope and the Roman Church. In doing this, however, there is certainly needed great care, lest we be carried too far in the direction of the opposite, and, in some respects, far worse extreme. The day of Church and State is gone. No true Protestant Christian would wish to call it back.... *But an absolute divorce between the State and religion, that is another and very different matter*. It is an experiment yet to be tried. It will be a very fearful experiment, and we should be very careful that we not thoughtlessly precipitate it, or in our just enthusiasm for the fullest liberty of the individual conscience, strike at those religious foundations on which alone a true and permanent nationality may rest secure. I ought perhaps to express myself more fully here, to guard against misconception, and by way of showing the real and tenable distinction between the two ideas; but I must not inflict on you an essay in answer

tard qui a lieu si souvent dans les choses humaines. De toute façon, on ne saurait tirer d'un fait une loi, et cela d'autant moins que dans le cas actuel contre ce qui a lieu en Amérique vient se ranger l'histoire de tons les peuples, et des

to the invitation with which you have honoured me. For thinking men it is sufficient, as it may be hoped, to present simply the extremes referred to, the Scylla and Carybdis of this double peril. Thero may be a State without a bishop, without a priesthood, without a Church; but there cannot be a State without a God — « *a God acknowledged*. The opposite idea is not simply anti-religious; it is anti-social, anti-national, suicidal. To express it all in a single, most significant torm, it is utterly and hopelessly disorganizing. There is danger in both directions, and that too, not merely of moral disorder, *but as directly threatening our cherished idea of American nationality.* » — Quelle est la pensée qui domine dans ces paroles. pensée exprimée, il est vrai, d'une façon vaguo, indéterminée et même contradictoire, mais qui n'en est pas moins une pensée juste et qui donne à ces paroles un sens et une importance? C'est d'abord que la doctrine de la séparation est une doctrine qui désorganise les sociétés. Et, en effet, ello désorganise les sociétés, et ello les désorganise parcequ'ello brise l'unité de l'esprit. L'auteur dit qu'un État peut bien exister sans évêques et sans église, mais qu'il ne peut pas y avoir d'État athée, ou, suivant son expression, sans Dieu, et sans un Dieu reconnu, avoué — *a God acknowledged*. C'est là une contradiction, ou, pour mieux dire, une inconséquence, et une de ces inconséquenccs où l'on tombe précisément parcequ'on ne considère pas la vérité dans sa nature concrète et systématique. Une religion sans église est une abstraction, c'est, commo jo l'ai démontré, un atomisme religieux. Maintenant, qu'est-ce qu'un Dieu reconnu, avoué par l'État? C'est évidemment une religion (une, ou plusieurs religions, cela ne change pas ici la question) reconnuo, avouée par l'État. D'où la nécessité de l'Église. — Enfin l'auteur termine sa lettre par cette remarque qui devrait appeler l'attention de tout esprit

peuples les plus libres. C'est que la vraie question n'est pas de savoir si l'Église et l'État sont constitués en Amérique ou ailleurs de telle, ou telle autre façon, mais s'ils le sont comme ils doivent l'être, c'est-à-dire si leur constitntion est conforme

sérieux, mais surtout celle de ses concitoyens; c'est que le divorce, comme il l'appelle, de la religion et de l'État menace la nationalité américaine. Comment, et par qui cette nationalité est-elle menacée? L'auteur s'explique ailleurs dans sa lettre sur ce point; et sa pensée peut se résumer ainsi: la nationalité américaine a été fondée par le protestantisme; c'est une nationalité essentiellement protestante. Mais, par cela même qu'elle est essentiellement protestante, elle est aujourd'hui mise en péril par la catholicisme. — C'est là ce que pense Tayler Lewis, et son opinion n'est par un fait isolé, individuel, mais l'expression de la pensée d'un grand nombre de ses concitoyens — Mais comment, demandera-t-on, le catholicisme peut-il mettre en péril la nationalité américaine? Précisément en tournant à son profit la séparation de l'Église et de l'État dans la prétendue liberté. C'est là le bienfait que réserve à l'Amérique l'invention de la recette que Cavour a réduit en formule. Une formule ou doctrine indéterminée qui dit tout et ne dit rien est précisément cette doctrine que chacun peut entendre à sa façon, où il peut mettre ce que bon lui semble, la faire servir à ses fins qui peuvent être l'opposé de ce que l'auteur de la doctrine s'est flatté d'atteindre. Il en est de la liberté indéterminée comme de l'égalité indéterminée; elle se détruit elle-même. Et elle se détruit elle-même, parcequ'elle est séparée de sa vérité. Ainsi, vous américains ou autres, vous proclamez la séparation de l'Église et de l'État dans la liberté, dit le catholicisme. Ce n'est pas là mon *credo*, mon *credo* étant, au contraire, que l'Église et l'État ne doivent pas être séparés. Mais puisque vous voulez la séparation, et la liberté dans la séparation, eh bien! soit. Nous allons voir, nous allons nous mettre à l'œuvre, vous de votre côté, et moi du mien. Que la liberté soit l'alpha et l'oméga da vos lois, que la tribune retentisse de son nom, et

à la raison, à la nature intrinsèque de l'Église et de l'État. C'est là le nœud de la question. Et c'est ici aussi qu'on doit chercher la solution de l'autre partie de l'objection, savoir, que la séparation de l'Église et de l'État est un des besoins les plus pressants de notre temps. D'abord on pourrait contester que ce besoin soit un besoin généralement senti, puisque en y regardant de près, on voit qu'il est senti par les uns et qu'il n'est pas senti par les autres; que c'est même le contraire qui est senti par ces derniers. Mais senti ou non senti, et plus ou moins généralement senti, ce n'est pas là

que vos discours commencent et finissent par une invocation à cette déesse. Pour moi, je vous laisse tout cela et le reste, et je ne prends que ce que vous m'accordez vous-mêmes, la liberté. Mais de cette liberté je m'en sers, et j'ai le droit de m'en servir pour m'emparer des consciences en leur montrant que vos discours, vos lois, votre séparation et votre liberté elle-même ne sont que déclamations vides, des ombres, vis-à-vis de cette liberté et de cette vérité dont moi seul je suis le dispensateur. C'est là la position que prend la catholicisme en Amérique, et non-seulement en Amérique, mais partout ailleurs où l'on croit pouvoir le soumettre, ou l'abattre au nom d'une liberté indéterminée, ou de l'État. Et ce serait faire preuve de peu de sagacité que de ne voir qu'une tactique habile dans cette attitude du catholicisme. Non, il y a plus que cela. Il y a de la grandeur, et plus que de la grandeur, il y a la vérité. Et cette vérité consiste, d'abord, en ce que le catholicisme ne reconnaît pas la séparation de l'Église et de l'État, et la liberté dans la séparation, et ensuite en ce qu'il n'admet pas la subordination de l'Église à l'État, et qu'il tient haut le drapeau de la religion vis-à-vis de la loi politique. Ce n'est donc ni par la séparation et la liberté dans la séparation, ni par la loi politique qu'on peut efficacement combattre la catholicisme et en triompher, mais c'est en lui opposant un christianisme plus vrai, plus haut, plus spirituel.

la question. Dire, en effet, que cette séparation est un des besoins de notre temps c'est à peu près dire ce que dit la formule de Cavour ; c'est tout dire et ne rien dire. Des besoins il y en a eu dans tous les temps, et ce qui distingue à cet égard le nôtre c'est qu'il en a peut-être un plus grand nombre. Raison de plus pour en faire un triage. Car s'il est des besoins qu'il est raisonnable, nécessaire même de satisfaire, il en est d'autres qu'il faut, au contraire, combattre et repousser. Par conséquent, la question est ici la même; c'est de savoir si ce prétendu besoin s'accorde avec l'idée véritable et absolue de l'Église et de l'État et de leur rapport. Et c'est là la question que nous allons examiner.

§ III.

Séparation, conciliation et liberté sont, nous l'avons vu, les trois ingrédients qui entrent implicitement dans la formule en question, et dont le mélange doit composer le divin breuvage qui est appelé à guérir les maux de l'Église et de l'État. Comment ce breuvage pourra-t-il être, je ne dirai pas digéré, mais préparé? Car un mélange composé d'ingrédients qu'on veut maintenir séparés c'est un je ne sais quoi de si discordant que les sens aussi bien que l'intelligence en sont blessés. Si quelqu'un venait nous dire que ce mélange, ou cette combinaison qu'on appelle eau on l'obtient en séparant l'hydrogène et l'oxygène, ou que cette autre combinaison qui est l'étincelle électrique on l'obtient en séparant les deux électricités, ou bien encore que cette autre combinaison qui est la sensation on l'obtient en séparant l'âme et le corps, et d'autres choses semblables, nous affirmerions, sans hésiter et sans crainte de nous tromper, que sa raison est dérangée. Et cependant, c'est là exactement ce qu'on admet quand il s'agit de l'Église et de l'État, puisqu'on prétend que pour amener entre eux une certaine combinaison, ou, suivant l'expression usitée, une certaine conciliation, il faut les séparer.

L'on dira probablement que cette interprétation de la formule est fausse et exagérée, qu'on n'entend pas parler ici d'une séparation absolue, mais d'une certaine séparation, d'une séparation analogue à celle des deux coursiers qui attelés au même char marchent en avant d'un mouvement harmonique parcequ'ils sont contenus chacun dans sa voie par les rênes et le timon. L'Église et l'État sont les deux coursiers, séparés et unis tout à la fois ; séparés en ce que l'un est

à droite et l'autre à gauche; unis en ce qu'ils sont attachés au même char et marchent en avant pour atteindre le même but. Et qui dans cette carrière remplit la fonction des rênes et du timon? La liberté. La liberté est le Popilius Lène qui trace autour de l'Église et de l'État les deux cercles d'où ils pourront tout au plus échanger furtivement des œillades, mais hors desquels il leur est défendu de mettre le pied. C'est ainsi qu'on doit entendre la séparation.

Soit. Entendons-la de cette façon. Entendons, veux-je dire, cette séparation non comme une séparation absolue mais comme une séparation relative, limitée, comme une séparation qui si, par un côté, c'est une séparation, par l'autre, implique une certaine union, une certaine identité de pensées, d'intérêts et d'action.

Or, si c'est là la séparation dont il s'agit, on peut déjà voir que la doctrine de la séparation s'en va en fumée, qu'on me passe cette expression. Et, en effet, cette doctrine signifie ou que l'Église et l'État doivent être absolument séparés, ou qu'ils ne doivent l'être que partiellement et sous un certain rapport. Dans ce dernier cas, il faut dire qu'elle n'a pas de sens. Et elle n'a pas de sens parceque jamais, à aucune époque, et dans aucun pays, même aux temps les plus reculés et dans les pays régis par des gouvernement théocratiques, jamais on n'a prétendu que l'Église soit l'État, et l'État l'Église, mais seulement que, pendant que l'Église et l'État possèdent chacun une nature spéciale et se meuvent dans des sphères distinctes, ils sont aussi unis par certains rapports, rapports qui font que l'un ne peut aller sans l'autre et ne peut être séparé de l'autre. C'est en ce même sens qu'on dit que la lumière et l'ombre, le haut et le bas, l'attraction et la répulsion, l'âme et le corps etc. ne peu-

vent être séparés. Car on n'entend pas par là que l'une de ces choses soit l'autre, et qu'elle ne se distingue en aucune façon de l'autre. Et cette séparation, la séparation relative, a toujours lieu, que le pouvoir sacerdotal et le pouvoir politique se trouvent ou ne se trouvent pas réunis dans le même individu. Car par là qu'elle est dans l'idée de l'État et dans celle de l'Église, cette séparation doit être aussi dans l'individu. C'est ce qui a lieu dans toutes les sphères de l'existence. Je veux dire que ce qui est dans l'idée doit se reproduire plus ou moins dans l'individu. Par exemple, il y a en moi la famille, l'État, la religion qui me différencient, et, par suite, déterminent dans mon existence, dans ma pensée et dans mon activité, des manières d'être et des degrés différents où je me trouve transformé en moi-même et dans mon individualité, et qui font que je ne suis pas le même dans le cercle de la famille, dans celui de l'État, et dans celui de la religion. Il est donc vrai de dire que si par séparation de l'Église et de l'État on entend une séparation relative, la doctrine de la séparation n'a pas de fondement, qu'elle n'a pas même d'objet, puisque cette séparation a été toujours admise, tout comme elle est admise aujourd'hui par les partisans de l'union de l'Église et de l'État.

Mais elle est moins encore fondée si l'on entend la séparation (et c'est ainsi qu'il faut l'entendre, et que l'entendent, en effet, les partisans de la séparation) dans le sens de séparation absolue. Une telle séparation non-seulement est impossible en elle-même, et considérée comme séparation, mais elle rend impossibles les autres termes de la formule en question, la conciliation et la liberté.

De fait, ces êtres seuls peuvent se concilier qui sont unis d'une certaine façon, ou, pour parler plus exactement, con-

cilier veut dire surtout unir, et unir d'autant plus étroitement que plus haute est la nature des êtres qu'on unit. Si, par exemple, il y a une certaine conciliation entre le mouvement du soleil et celui de la terre, parcequ'il y a une certaine union entre eux, cette conciliation et cette union seront d'autant plus intimes entre l'âme et le corps que leur nature est plus profonde que celle de la terre et du soleil. Par conséquent, et par la même raison, si plus profonde est la nature, et plus profondes sont les fins de l'Église et de l'État que ne le sont celles de la vie purement animale et corporelle, il faudra aussi qu'entre l'Église et l'État il y ait une union plus intime qu'entre l'âme et le corps. Et il en est de même de la liberté. La vraie liberté de l'Église et de l'État n'est pas dans leur séparation, mais dans leur union. La liberté dans la séparation c'est l'atomisme, la désorganisation, la liberté, nous l'avons vu, indéterminée, vide et sauvage, qu'on transporte ici dans les rapports de l'Église et de l'État. Je puis bien me croire libre en m'isolant, en brisant le lien qui m'unit à la société et en allant vivre dans les forêts. Mais c'est là précisément la liberté de la bête, et me croire libre dans cet état c'est vivre dans une illusion semblable à celle du fou qui se croit raisonnable. Je ne suis vraiment libre que comme membre de cet organisme qui constitue la société, et plus je vis de la vie commune de cet organisme, en participant à ses besoins, à ses intérêts, à ses passions, à ses luttes, et plus je suis libre, et, par suite, en m'en séparant, je retombe dans la sphère de l'être inorganique, je suis socialement et spirituellement cadavre. Ce qui ne s'applique pas moins à la liberté de l'Église et de l'État. L'Église et l'État, par cela même que ce sont deux sphères d'un seul et même esprit, ne sont ni libres ni une source de li-

berté dans leur séparation, mais dans leur union, et leur liberté, quelle qu'elle soit, ne peut être, se développer et s'alimenter que dans cette union. Enfin, qu'on fasse attention à l'étrange cacophonie qu'implique la doctrine de la séparation. On veut séparer l'Église et l'État dans la liberté. Et quelle est la fonction qu'on attribue à la liberté? C'est de les concilier, c'est-à-dire avant tout de les unir.

Telles sont les inconséquences et les impossibilités où se trouve engagé le premier terme de la formule de Cavour, conséquences et impossibilités qui, comme on le voit, atteignent et ébranlent les deux autres termes, la conciliation et la liberté. Et, en effet, l'indétermination et l'erreur qu'on rencontre dans le premier terme doivent nécessairement frapper les deux autres, ou, pour mieux dire, la formule entière. C'est ce qui deviendra plus évident encore à mesure que nous avancerons dans cette recherche. Et laissant de côté pour le moment la séparation, examinons ce que peut être la conciliation dans la liberté.

Observons premièrement que la conciliation implique la différence, le conflit, car là où il n'y a pas de conflit, c'est-à-dire où l'on n'a que des choses de tous points identiques, la conciliation n'a rien à voir, elle ne peut être qu'un pur mot. Ainsi la conciliation présuppose le conflit. Mais comment le présuppose-t-elle ? Le présuppose-t-elle comme un élément extrinsèque, accidentel, comme un mal qu'on doit supprimer, ou comme un élément intrinsèque, nécessaire, comme un bien qu'on doit maintenir? C'est là qu'est la difficulté. *Hîc labor, hîc opus*. Et suivant qu'on entend, ou qu'on n'entend pas ce point on a la vraie ou la fausse conciliation non-seulement dans le problème en question, mais dans la science en général. Car, considéré d'une certaine façon, le

problème de la science est le problème de la conciliation, dont le problème de la conciliation de l'Église et de l'État n'est qu'un exemple, qu'un cas particulier.

Et, en effet, l'agencement, l'ordonnance, l'harmonie des êtres c'est leur conciliation, et l'unité de l'univers c'est la conciliation systématique et absolue des éléments divers et des sphères diverses dont il se compose. Maintenant, si l'on saisit cette conciliation ou unité dans sa nature véritable, dans sa réalité, on verra qu'elle n'est pas hors du conflit, mais dans le conflit, ou, suivant l'expression hégélienne, dans la contradiction, ce qui revient à dire que la conciliation n'a lieu qu'autant qu'elle présuppose la contradiction, qu'elle s'y meut et en triomphe tout à la fois. C'est seulement ainsi qu'elle est conciliation concrète et réelle, qu'elle est *énergie*, pour nous servir de l'expression profonde d'Aristote. Et c'est aussi pour cette raison que nous pourrons appeler cette conciliation la conciliation des forts.

Mais dans un tout bien ordonné, dans un système, les parties du tout doivent être, elles aussi, systématiquement unies, ce qui revient à dire que les parties d'un système sont autant de systèmes dans le système universel. Ce qui a lieu précisément parcequ'elles sont des parties de ce système, c'est-à-dire d'un seul et même principe, d'une seule et même pensée qui vit en elles, qui s'y meut et s'y réalise. Il suit que chaque moment du système est un système tel qu'il peut et doit être dans le point et dans la sphère auxquels il appartient. Le système solaire n'est un système que dans ce système; et, puisque être et être systématiquement sont une seule et même chose, le système solaire ne peut être ce qu'il est que comme système dans ce système. Et il en est de même du cristal, de la plante, de l'animal, en un mot, de tous les êtres,

parceque telle est leur loi, leur nature, leur réalité. Or un des éléments essentiels, et des plus essentiels de l'être systématique de l'univers c'est la négation, le conflit, la contradiction. Rien, dit Hégel, ni au ciel ni sur la terre, échappe à la contradiction. En ce sens la contradiction est la force absolue qui meut l'univers, et sans elle l'univers ne serait point, qu'on le considère, d'ailleurs, dans son tout ou dans ses parties, et dans ses parties les plus simples et les plus élémentaires comme dans les plus complexes et les plus profondes. La molécule la plus obscure, aussi bien que la masse planétaire, n'est et ne se meut qu'en se contredisant. Les attractions planétaires sont une série de contradictions. L'électricité, le magnétisme, la plante, l'animal, considérés en eux-mêmes ou dans leurs rapports, sont un agrégat de contradictions ; et la contradiction prend l'homme au berceau et l'accompagne jusqu'à la tombe. Car le développement est une série, une trame de contradictions, et dire qu'un être se développe c'est dire qu'il pose et déploie les différences qui constituent le contenu, la réalité de sa nature. Et plus haute est la nature d'un être, plus elle est contradictoire, et plus nombreux et plus profonds sont en lui les différences, les conflits, les contradictions. On peut même poser en principe que le degré et l'intensité de la contradiction marquent le degré et la hiérarchie des êtres. Si la nature organique l'emporte en perfection sur l'inorganique, c'est précisément qu'elle renferme plus de différences et de contradictions que la nature inorganique. Par conséquent, si l'homme, est comme on l'appelle, le roi de la création, ou le microcosme, il ne l'est pas parcequ'il n'y a pas en lui de contradiction, mais, au contraire parcequ'il est le plus contradictoire de tous les êtres, qu'il est l'être qui en quelque sorte résume et concentre

en lui les contradictions de l'univers. Et en jetant un regard sur l'histoire on verra que ce qui meut et vivifie l'histoire c'est la contradiction, et que l'esprit vivant de l'histoire n'est pas où dominent l'oisiveté, la mollesse, les jouissances faciles et vulgaires, mais l'activité, l'énergie de la pensée et de la volonté et la lutte. Par conséquent, les points lumineux et culminants de l'histoire, qui marquent les points heroïques et tragiques de l'humanité, ne peuvent se produire qu'au milieu de contradictions intenses et profondes. Et en pénétrant plus avant dans la question, nous pourrions voir que Dieu, l'absolu, n'est l'absolu que comme unité des contradictions, de telle façon que la pensée absolue est la pensée qui engendre, contient et est toutes les contradictions. C'est ce qu'enseigne aussi notre religion où Dieu n'est un que comme trinité.

Si telle est la contradiction, si la contradiction pénètre si profondément dans la nature et l'ordonnance systématique des êtres qu'en la supprimant l'univers se dissoudrait et, pour ainsi dire, retomberait dans le néant, il suit que la conciliation, l'unité, le système n'est pas hors de la contradiction, mais dans la contradiction, et qu'un être ne peut exister dans la réalité et dans l'unité de sa nature qu'en se contredisant. Le centre des mouvements planétaires n'est pas centre hors de ces mouvements, mais dans ces mouvements, et dans leurs différences, et en s'y réalisant comme centre; ce qui a lieu de quelque façon que nous concevions le centre, que nous le concevions comme masse, ou comme rapport de masses, ou même comme un simple point. Le triangle n'est pas un hors de ses différences, les lignes et les angles, mais dans les lignes et dans les angles. Et c'est ce qui a lieu dans toutes les sphères de l'existence. Qu'on prenne l'animal dans son tout ou dans ses parties, et l'on y

rencontrera la même loi, la même nécessité. L'unité du sang, par exemple, est l'unité du sang artériel et du sang veineux; l'unité des muscles est l'unité des muscles extenseurs et des muscles fléchisseurs, et ainsi des autres parties de l'organisme. Et l'unité de la vie est l'unité dans les différences des organes et des fonctions. Et, en suivant le développement et les degrés de la vie, on verra que plus la vie se différencie et se spécialise, et plus profonde et plus parfaite est son unité. C'est ce qui fait la perfection de l'organisme humain. Enfin, dans les luttes héroïques des nations ce qu'on appelle résultat est la conciliation des contradictions, contradictions qu'engendre l'Esprit du monde, et qu'il concilie lui-même en engendrant le nouvel esprit des nations.

Maintenant, en regard de cette conciliation, la conciliation des contraires et dans les contraires, qui est la seule conciliation véritable, il y a une autre conciliation qui est à celle-ci ce que l'ombre est à la réalité; il y a, voulons-nous dire, une conciliation indéterminée, artificielle et vide, une conciliation qui ne concilie rien, qui brise, au contraire, et annulle, autant qu'il est en elle, ce qu'elle se flatte de concilier, et que, par opposition à la première, la conciliation des forts, nous appelerons la conciliation des faibles. Les conciliateurs suivant cette conciliation ne voient dans les conflits qu'un accident et un mal. Pour eux l'idéal de l'humanité est dans la cessation des conflits, et l'art de gouvernar consiste à réaliser ou à préparer cet état de béatitude sur la terre. Il y a la guerre. Est-ce que nous ne sommes pas tous frères? Et les nations ne sont-elles par toutes faites de chair et d'os? N'ont-elles pas les mêmes intérêts, les mêmes besoins, le même but? Ne sont-elles pas toutes des membres de la même humanité? Donc la guerre *anathema sit*, et qu'on arbore

le drapeau de la paix perpétuelle. Et l'on cite le *pax vobis* de l'Evangile, oubliant le Dieu des armées, et le *je suis venu apporter non la paix, mais l'épée* du même Evangile. Ou bien, y a-t-il inégalité entre les hommes ? On chante à peu près la même chanson, et l'on propose la panacée de l'égalité universelle. Ou bien encore, y a-t-il inégalité entre les nations, c'est-à-dire y a-t-il, comme en toutes choses, le grand et le petit, le fort et le faible ? On a recours à un principe de mécanique. On prend une balance, on pèse les nations, on les partage en deux parties égales, on en place une partie d'un coté, et l'autre de l'autre, et l'on obtient ainsi ce parfait équilibre et cette immobilité parfaite qui empêche la balance de trébucher.

La formule cavourienne est coulée dans le même moule, elle est dictée par la même pensée, et vise au même but. Il y a conflit entre l'Église et l'État. Ce conflit trouble l'harmonie et le paix des sociétés ; donc c'est un mal que la science politique doit faire cesser. Et comment la faire cesser ? Comme on fait cesser d'autres maux, la guerre, l'inégalité et d'autres choses semblables. La seule différence qu'il y a entre tous ces maux c'est qu'on ne les guérit pas avec le même remède, mais le médecin et la méthode curative sont identiques. Car de même qu'à deux nations qui sont sur le point de fondre l'une sur l'autre on leur administre une dose égale de calmants, ou de même qu'à deux individus qui sont sur le point d'en venir aux mains on leur administre un dose égale d'égalité, ou enfin, de même que dans une balance qui va trébucher on met, à droite ou à gauche, suivant le cas, un poids pour la maintenir en équilibre, ainsi l'on fait avaler à l'Église et à l'État qui se regardent de travers une dose égale de liberté. Et quelle raison l'Église

et l'État auront-ils de se quereller quand on aura exactement partagé entre eux ce que l'homme a de plus cher, la liberté ?

O liberté! s'écriait cette femme héroïque de la révolution française, que de crimes on commet en ton nom ! O liberté, pourrions-nous nous écrier à notre tour, que d'illusions et de sottises on débite en ton nom! Pour moi, lorsque je réfléchis sur de pareilles conciliations, je ne puis m'empêcher de les comparer à une sorte de magie. Si l'un de nous allait criant dans les rues et les carrefours qu'il possède un pouvoir mystérieux à l'aide duquel il peut arrêter l'astre lumineux du jour, ou que, Médée nouvelle, il possède des philtres et des enchantements qui rendent la vie et la jeunesse aux vieux Éson, en l'écoutant les passants diraient: celui-là ne peut être qu'un magicien. Or il me semble qu'entre les conciliateurs en question et le magicien, il n'y a pas de différence ou que, s'il y en a une, elle consiste seulement en ce que leur art s'exerce dans deux champs divers, le magicien l'exerçant dans le champ de la magie grossière et vulgaire, et les premiers dans celui de la haute magie. Mais, dans les deux cas, on a toujours la magie, et il faut même dire que la haute magie, par là même qu'elle est plus subtile, plus cachée et plus scientifique, est plus apte à séduire la multitude, et partant plus dangereuse. Qu'un Éson crédule consente à se faire bouillir dans la chaudière, le mal n'est pas bien grand, tandis que la chose devient sérieuse dans la sphère de la haute magie où il ne s'agit pas de l'individu, mais de la société, de ses fins et de ses intérêts les plus élevés. Ainsi, celui qui promet la paix perpétuelle, l'équilibre, l'égalité, l'abolition de la force et d'autres choses semblables promet exactement ce que le magicien promet au vieil Éson, c'est-à-dire il promet ce qui

répugne à la nature et à la nécessité des choses. Qu'une nation, par exemple, prenne sérieusement comme règle de sa politique la paix perpétuelle, elle aura sans doute la paix, mais la paix de la faiblesse, de la servitude et de la mort. Ce qui ne s'applique pas moins à la liberté, à cette liberté indéterminée et vide qui est la liberté dont il s'agit ici, et précisément la liberté de la formule di Cavour.

Mais, je crois entendre de nouveau le reproche qu'on m'a adressé lorsqu'il a été question de la formule en général, c'est-à-dire qu'ici aussi mes yeux ne voient pas clair, que la liberté, telle qu'on doit l'entendre d'après cette formule, n'est point une liberté artificielle et vide, mais une liberté conforme à la nature des choses. N'y a-t-il pas, en effet, dans l'homme le dedans et le dehors, ou, suivant l'expression consacrée, le spirituel et le temporel, ou bien encore, l'infini et le fini? Eh bien! que fait cette formule? Elle dit à l'Église: vous Église prenez l'infini, et faites de l'infini et dans l'infini ce qui vous conviendra le mieux. Et elle dit à l'État: vous État prenez le fini, et vous aussi usez-en avec le fini comme vous l'entendrez. C'est seulement de cette façon qu'on aura la liberté et la paix, et que les nations pourront enfin réaliser cet idéal après lequel elles ont si longtemps soupiré.

Oui, je le répète, on aura la liberté et la paix, mais la liberté et la paix du tombeau. Il y a conflit entre l'âme et le corps. Qu'arriverait-il si, pour le faire cesser, quelqu'un, homme ou Dieu, venait proposer une formule modelée sur celle de Cavour, en disant: « l'âme libre dans le corps libre? » Lors même qu'on ajouterait que l'âme doit être libre dans le spirituel, et le corps dans le temporel, le résultat serait le même: l'âme et le corps s'envoleraient dans les étoiles, et la liberté avec eux. Ou bien encore, qu'arriverait-il si

l'on disait à la famille: père, mère, enfants, vous être tous libres. Ici aussi la famille tomberait en poussière. Et l'on n'échapperait pas ici non plus à ce résultat si l'on ajoutait: vous êtes tous libres, mais à condition que vous vous renfermerez chacun dans votre sphère et que vous n'en mettrez pas le pied dehors. Car c'est une toute autre nécessité que celle qui engendre et lie les membres de la famille, et qui, par suite, fait sa réalité et son unité. Il en est de la famille comme du char dont il a été question. Il n'est pas exact de dire que les deux coursiers marchent d'accord parceque l'un est à droite et l'autre à gauche, mais parcequ'ils sont attachés à un seul et même char, et qu'ils sont mus par une seule et même pensée. Et c'est cette pensée qui engendre et règle leurs mouvements, et qui, en les engendrant et en les réglant, fait que dans leur différence ils se meuvent, eux et le char, d'un seul mouvement et vont au même but. Par conséquent, on n'améliore pas la formule en question, et on ne la rend pas plus rationnelle en y ajoutant que l'Église sera libre dans le spirituel, et l'État dans le temporel, parcequ'elle demeure une formule vide comme avant, et qu'elle demeure telle parcequ'elle ne détermine rien, et qu'elle laisse surtout dans l'ombre les points essentiels et culminants du problème. L'on dit, en effet «l'Église libre dans l'État libre» et l'on ajoute: l'Église libre dans le spirituel, et l'État libre dans le temporel. Mais d'abord, qu'est-ce que la liberté? Et ensuite, en quoi consiste la liberté de l'Église, et en quoi consiste celle de l'État? Et enfin, qu'est-ce que le spirituel, et qu'est-ce que le temporel? Voilà des questions auxquelles ne répond nullement la formule de Cavour, qu'elle suppose même comme étant déterminées et résolues, tandis que c'est précisément elle qui devrait les déterminer et les résoudre. Ce n'est pas tout. Outre ces

points il y en un autre, et le plus important, celui qui en quelque sorte contient le nœud de la question. J'entends parler de l'union de l'Église et de l'État. Car, comme nous l'avons déjà montré, et comme nous le montrerons plus complétement encore par la suite, ces deux sphères sont intimement unies, plus intimement unies qu'on ne le pense. Or qu'est-ce qui les unit? Et comment sont-elles unies? Et dans cette union sont-elles placées au même niveau, ou bien, y en a-t-il une qui est placée au premier, et l'autre au second rang? Voilà aussi des questions sur lesquelles la formule de Cavour est muette, ou, si elle en dit quelque chose, elle dit le contraire de ce qu'elle devrait dire.

§ IV.

Examinons donc ces questions, et examinons-les en éloignant de notre esprit, autant qu'il est en nous, toute opinion préconçue, et tout intérêt passager, individuel et même national, et n'ayant en vue que la vérité, c'est-à-dire l'idée de l'Église de l'État et de la liberté; car c'est cette idée qui doit être notre lumière et notre guide dans cette recherche, bien que dans une recherche, en un sens, populaire et exotérique telle que celle-ci, l'idée ne puisse se montrer, pour ainsi dire, que voilée, sous une forme fragmentaire, et plus négative que positive, et, par suite, plutôt comme un moyen de critique que comme principe direct et systématique de la liberté et de l'esprit.

Je dis de la liberté et de l'esprit. En effet, le domaine de la liberté est le domaine de l'esprit. Esprit et liberté sont choses indivisibles, ou, pour mieux dire, la même chose, de telle façon qu'en supprimant l'un on supprime l'autre. Je ne suis libre qu'autant que je suis un être spirituel, et je ne suis un être spirituel qu'autant que je réalise la liberté et que je vis et respire dans son atmosphère. Par conséquent, l'esprit et la liberté ne se meuvent pas sur une ligne parallèle, mais ils sont l'un dans l'autre, ils naissent et se développent ensemble, et ils atteignent ensemble le même but.

Or, en considérant cette vie libre de l'esprit, ou, ce qui est le même, cette liberté spirituelle, et en la considérant non d'une façon abstraite et indeterminée, mais comme on doit scientifiquement la considérer, c'est-à-dire dans sa nature concrète et determinée, on y découvre deux traits essentiels: premièrement, qu'elle est un système, et qu'elle ne

peut exister que comme système; et, secondement, que ce système n'est un système vivant, une *énergie*, qu'autant qu'il y a en lui, aussi bien que dans la nature, lutte, antagonisme, contradiction. Ce sont là les deux points qu'on ne devrait jamais perdre de vue dans toute recherche scientifique, et dans celle qui a pour objet l'esprit plus encore que dans toute autre. Et cependant c'est ici surtout qu'on les oublie. Et, en effet, lorsqu'il s'agit de la nature, on admet qu'il y a en elle une certaine ordonnance, une certaine unité, et on y reconnaît aussi la nécessité des conflits. C'est ainsi qu'on parle, d'un coté, du *Cosmos*, du système solaire, du système animal etc., et, de l'autre, de la polarité, de l'attraction et de la répulsion, de la force centripète et de la force centrifuge, de la lumière et de l'ombre, et d'autres choses semblebles. Mais, lorsqu'on en vient à l'esprit, la scène et le procédé changent. Ici on n'aurait plus un système, mais un tout accidentel et composé d'accidents, un assemblage, un être capricieux et difforme, un monstre aux mille têtes dont on peut dire: *tot capita tot sententiæ*. Et c'est là ce qu'on appelle liberté, liberté de la pensée, liberté de la volonté. Si quelqu'un venait nous dire: la lumière, l'animal, le système solaire je les entends à ma guise, je les place où bon me semble, et de la façon dont il me convient de les placer: ou bien, le haut et le bas, la lumière et l'obscurité, le jour et le nuit, le chaud et le froid etc. me gênent, je n'en veux point, je vais supprimer l'un ou l'autre de ces contraires, ou tous les deux, ici ce n'est plus un enchanteur, mais un insensé que nous penserions avoir devant nous. Et cependant ce qui est folie dans la sphère de la nature devient, à ce qu'il paraît, sagesse dans celle de l'esprit. Ce que l'on pense, en effet, et l'on enseigne ordinairement à ce

sujet c'est que l'esprit et la liberté ne résident pas dans la loi, dans la nécessité, dans cette unité profonde qui lie et meut toutes les parties de l'univers, mais dans la faculte de faire ou de ne pas faire, et surtout dans la faculté de faire à son gré, ce qui veut dire, au fond, qu'ils résident dans la faculté de défaire, car hors de l'unité systématique on peut tout faire et, par suite aussi, tout défaire. Ainsi, si l'envie me prend de défaire la propriété et la famille, il me sera facile, en les détachant du tout et de cette fonction spéciale et déterminée qu'elles y remplissent, de trouver des arguments qui démontreront qu'elles sont nuisibles et funestes, et que l'homme serait plus libre et plus heureux s'il s'en débarrassait. Et, en soumettant la religion au même procédé, je pourrais arriver à la même conclusion. Il me serait, en effet, tout aussi aisé de démontrer que les religions ne sont qu'un assemblage de ruses, de mensonges et d'erreurs, et que la raison et la liberté doivent s'unir pour affranchir l'humanité de leur joug. Ce qui simplifierait singulièrement, pour le dire en passant, la formule de Cavour, puisqu'on n'aurait plus : *l'Église libre dans l'État libre*, mais simplement, *l'État libre*, par cela même qu'on se débarrasserait de la religion. Et faut-il le dire? J'ai quelque raison pour penser qu'il y en a pour qui c'est là le sens véritable, le sens arcane de cette formule. Que l'État cependant ne soit pas trop fier da son triomphe ; car après avoir abattu l'Eglise, je ne me sentirais pas moins fort pour l'abattre lui aussi, et pour l'abattre avec les mêmes armes. Si dans l'histoire des religions on rencontre la ruse, le mensonge et l'erreur, on ne les rencontre pas moins, on les rencontre même davantage dans celle des gouvernements politiques ; et si la religion est un joug pour l'humanité, les gouvernements politiques le sont tout autant. D'où il suit que pour

que l'homme pût réaliser l'idéal de la liberté, l'État devrait suivre le sort de sa compagne ou rivale. Et, armé de cette dialectique échevelée et égoïste, je pourrais continuer à frapper des coups à droite et à gauche, et faire tomber l'un après l'autre la justice, l'art, la science, en un mot, l'édifice entier de la vie spirituelle, ne laissant debout que mon moi, non le moi spirituel et vraiment libre, mais le moi animal, le moi dans la solitude de son égoïsme, de son impuissance et de son néant.

Et il n'en serait pas autrement si, tout en laissant subsister les différentes parties du système, on les bouleversait, si l'on plaçait à gauche celle qui doit être à droite, ou en haut celle qui doit être en bas, ou bien encore, si l'on attribuait à l'une d'elles la nature et la fonction de l'autre. Il est aisé de voir que bouleverser ainsi le système, c'est l'anéantir. Ainsi, de même qu'on désorganiserait le système animal si l'on mettait le cœur à la place du cerveau, et si l'on attribuait au premier la fonction du second, de même on désorganiserait le système de l'esprit, si l'on transportait l'individu, ou la famille, leurs intérêts, leurs besoins, leurs droits et leurs devoirs, en un mot, leur nature dans la sphère de l'État, et qu'on en fît le principe dirigeant et la fin suprême de la vie sociale. Enfin, et plus encore, on aurait le même résultat, c'est-à-dire la désorganisation de l'esprit, si l'on en brisait l'unité. Cette unité on peut la briser de plusieurs façons, mais surtout en y supprimant les conflits. Supprimer les conflits ne veut pas dire seulement supprimer les termes qui sont en conflit, mais aussi leur rapport, leur union dans la contradiction, s'il est vrai, comme nous l'avons montré, que deux termes ne puissent s'unir et se concilier qu'en se différenciant.

Ce qui s'applique tout aussi bien à l'esprit qu'à la nature, et plus à l'esprit qu'à la nature. Et il est vraiment singulier qu'on assigne à l'esprit et à la liberté comme but suprême, comme idéal, l'abolition de la lutte. La liberté sans la lutte c'est le poumon sans l'air, c'est la matière sans la gravité. La liberté sans la lutte c'est précisément la liberté indéterminée, la liberté hors du système, de la verité et, si l'on peut dire, d'elle-même. Ellè n'est pas même la liberté de l'homme dans l'état de nature, en supposant qu'un tel homme ait jamais existé, car l'homme dans l'état de nature, s'il veut affirmer sa liberté, doit lutter avec la nature, et il doit lutter avec la nature en luttant en même temps avec luimême. Le fait est que le champ véritable et absolu de la lutte n'est pas la nature, mais l'esprit, et que c'est pour cette raison même que l'esprit constitue le champ de la liberté. La forme, les degrés et l'intensité de la lutte peuvent varier, ils doivent même varier, parceque l'esprit étant un système, il y a en lui, comme dans la nature, des sphères diverses qui amènent ces différences. Mais, de même que les conflits sont partout dans la nature, ainsi ils sont partout dans l'esprit, si ce n'est que dans l'esprit ils sont plus intenses et plus profonds. L'homme n'est pas le microcosme en tant qu'animal, mais en tant qu'esprit, ce qui veut dire qu'il n'est le microcosme qu'en résumant et en reproduisant au-dedans de lui-même les contradictions de la nature, et que c'est en luttant, suivant sa propre essence, ou son idée spéciale, et en combinant et en conciliant dans cette lutte les contradictions de la nature avec ses propres contradictions, qu'il s'affranchit de la nature et réalise le règne de l'esprit et de la liberté. L'homme, dit-on, est né dans la douleur; ce qui est vrai. Mais naître dans la douleur ce

n'est pas une dégradation, un mal. Tout au contraire, c'est un bien, un privilége; c'est les privilége de la liberté, car on est plus libre dans la douleur que dans le plaisir, et le plaisir lui-même n'est un vrai plaisir, plaisir rationnel et complet, qu'autant qu'il est, en quelque sorte, engendré par la douleur. Le premier vagissement de l'enfant qui sort du sein de sa mère, c'est-à-dire qui se détache de la nature, est un cri, un cri de douleur, et par cela même le premier vagissement, la première affirmation de la liberté. L'enfant crie et pleure parcequ'il sent déjà surgir en lui ces luttes qu'il devra combattre, et au milieu desquelles devra se déployer et se réaliser sa liberté. Et ce cri est comme l'echo d'un autre cri, du cri joyeux qui annonce la victoire et le triomphe. Car si la liberté est plus dans la douleur que dans le plaisir, et si elle n'est dans le plaisir qu'autant qu'elle est dans la douleur, la paix et les jouissances de la paix ne seront la paix et les jouissances de l'homme libre que comme fruit du travail et de la lutte. Les nations vraiment libres sont les nations batailleuses, les nations qui se consument en combattant, et en combattant dans les sphères diverses de l'esprit, mais surtout sur le champ de bataille et dans les hautes sphères de l'art, de la religion, et de la philosophie. Je dis, se consument; car la grandeur des nations ne se mesure pas à leur durée. Bien au contraire, les grandes nations ne sont pas celles qui durent, mais celles qui passent, précisément parceque c'est chez elles que brûle cet esprit, ce feu de liberté qui les use et les consume. Et, en se consumant, elles ne se consument pas pour elles-mêmes, mais pour d'autres, pour le bien et la liberté du genre humain. C'est là l'amour véritable, comme c'est là aussi ce qui les fait vivre immortelles dans l'esprit de la postérité. Et alors même

que dans ces luttes humanitaires elles tombent, elles n'en ont pas moins bien mérité de l'humanité et de la liberté, car même en tombant l'homme libre se distingue de l'esclave et du lâche. Et en y regardant de près, l'on verra que le vainqueur, s'il a triomphé, il n'a triomphé qu'en combattant le vaincu, et que sa victoire n'est une victoire héroïque qu'autant que le vaincu est de la même lignée, de la lignée des héros. Enfin, c'est surtout dans ces luttes héroïques que *Græcia victa tulit Latio leges*, que les différents esprits des nations, voulons nous-dire, s'unissent et se compénètrent, et que de cette union jaillit une nouvelle flamme, un souffle nouveau et plus puissant de liberté.

Ainsi, je le dis encore, les nations vraiment libres, et qui apprennent aux autres à le devenir sont les nations batailleuses qui, par cela même, ont à la fois la force et le droit de commander. Car le droit et la force sont ici inséparables, et ils sont inséparables parceque ce sont ces nations qui représentent et réalisent le principe de tous les deux, l'esprit vivant de l'histoire, celui qui fait et défait les nations, et qui, en les défaisant aussi bien qu'en les faisant, renouvelle et agrandit le champ de la liberté. Par conséquent, la force n'est pas ici la violence, la force indisciplinée et brutale, ainsi qu'on a l'habitude de se la représenter, mais la force disciplinée, transformée et spiritualisée par un long et profond travail de l'esprit; une force qui non-seulement est un instrument de liberté, mais qui, en s'élevant elle-même au-dessus de la nature, devient une force libre. C'est en ce sens que la force fait la liberté et l'indépendance des nations.

Or, si l'esprit, et l'unité de l'esprit ne peuvent être, ainsi que l'unité de la nature, sans la contradiction, il est évident qu'en y supprimant la contradiction on y supprime les dif-

férents rapports de ses parties, c'est-à-dire au fond son unité. De fait, cette lutte que j'ai tracée à grands traits en ne touchant que certains points de l'esprit, on la retrouve à tous ses degrés, et on la retrouve partout comme élément par lequel se développent son énergie et son unité. Si dans le travail, par exemple, quelsqu'en soient, d'ailleurs, l'objet et la forme, on supprime la lutte, on supprimera du même coup son unité, le produit, et avec le produit le travail lui-même et cette liberté qu'il réalise. Et il en est de même de toute autre sphère et de toute autre activité de l'esprit.

§ V.

S'il en est ainsi, si la liberté, voulons-nous dire, vit dans la lutte, il suit que la force est la compagne inséparable de la liberté. C'est ce qu'on peut déjà voir par ce qui précède. Il est clair, en effet, qu'on ne peut combattre sans la force. Les faibles ne combattent point. Il n'y a que les forts qui combattent. Ce sont donc les forts qui sont les vrais champions de la liberté. Si les forts l'emportent, c'est qu'ils doivent l'emporter, et qu'ils doivent l'emporter précisément parcequ'ils sont forts. Force, droit, liberté sont choses indivisibles, on peut même dire qu'ils sont une seule et même chose.

Mais l'analyse est la reine de notre époque, une analyse subtile qui morcèle et affile tellement les êtres que si ces derniers n'étaient par unis par cette chaîne bienfaisante, d'or ou de fer, peu importe, qui fait l'unité même de l'univers, ils se résoudraient en rien, si je puis ainsi m'exprimer, et la liberté irait la première les rejoindre dans le néant. Jamais peut-être on n'a été aussi épris d'Epicure que de nos jours. Epicure est le Dieu des générations actuelles, et il est surtout le Dieu des intelligences. Notre époque a le culte des atomes, des infiniment petits. Elle se plaît à pulvériser les êtres, et c'est dans leur poussière qu'elle se flatte de saisir le secret de l'univers. Que fait le physiologiste? Il prend l'animal, et armé du scalpel et du microscope il le coupe et coupe encore jusqu'à ce qu'il l'ait réduit en cet atome organique qu'il appelle cellule. Et après l'avoir ainsi pulverisé il le jette à vos pieds en vous disant: voici l'animal, comme Diogène jetait aux pieds des passants le coq déplumé en di-

sant: voici l'homme de Platon. Si ce n'est que le coq déplumé est plus près de l'homme que ne l'est la cellule ou une agglomération quelconque de cellules. Dans le coq on a l'animal véritable, l'animal dans sa réelle unité, tandis qu'avec la cellule, ou n'importe quel assemblage de cellules on ne parviendra jamais à construire l'animal. Que si de la physiologie nous passons à la chimie nous y rencontrerons le même procédé et le même résultat. Ici l'infiniment petit n'est plus la molécule organique, mais c'est toujours la molécule, j'entends dire que pour le chimiste la matière, et la nature entière se résolvent en atomes. La forme déterminée, l'essence spécifique, et, qui plus est, l'ordonnance, l'unité systématique de la nature sont pour lui aussi un agrégat d'atomes. Or c'est là, plus ou moins, l'épicuréisme. Et c'est ce même épicuréisme qu'on rencontre dans la sphère de l'esprit. Ici l'infiniment petit, l'atome, c'est le moi, non le moi véritable et vraiment libre, mais ce moi abstrait dont il a été question plus haut, le moi dans l'impuissance et la servitude de sa vie solitaire et sauvage. Et c'est précisément ici qu'a lieu l'analyse, c'est-à-dire la scission violente de la force, du droit, et de la liberté. En me renfermant, en effet, dans l'infiniment petit de mon moi, je me sépare violemment du droit et de la loi, et de la force qui est dans la loi, et par cela même de la liberté. Et pour dissimuler le vide où je suis tombé et me faire illusion à moi-même, et la faire peut-être aussi aux autres, je vais répétant la tirade bien connue, que le moi est sacré et inviolable, que sa liberté est dans son inviolabilité, et que la force est ce qu'il y a de plus opposé au droit et à la liberté. Et généralisant ces abstractions et cette rhétorique, et les transportant dans les différentes sphères de la vie sociale, je sépare partout ces termes, le droit,

la liberté, et la force, prétendant que le droit et la force qui sont dans la justice sont choses diverses, que l'État a, il est vrai, certains droits, mais que pour les faire valoir il ne doit pas employer la force, en m'imposant, par exemple, le sacrifice de ma vie. Que si je reconnais la nécéssité de la lutte, je me hâterai d'ajouter que les luttes de la liberté sont des luttes où la force n'a rien à voir, des luttes pacifiques, les luttes du commerce, des arts et de la science.

Mais le moi qui parle ainsi c'est précisément le moi sauvage et animal, qui se place hors du droit et de la liberté, et partant aussi hors de cette force rationnelle qui est la force du droit et de la liberté; et qui se plaçant hors de cette force rationnelle se trouve transporté dans cette sphère même de la violence et de la force brutale à laquelle il croit se soustraire. On est inviolable. Mais comment l'est-on? Il ne suffit pas, en effet, de s'écrier: ne me touchez pas, je suis inviolable, mais il faut affirmer et réaliser son inviolabilité; ce qui veut dire qu'on n'est vraiment inviolable que dans et par la loi et la vie sociale. La loi fait ma force, précisément parceque la loi engendre et contient la force véritable, la force libre et spiritualisée. La loi sans la force est une loi impuissante, ce n'est pas une loi. Tu ne tueras point. Ce précepte n'est une loi, un droit, que comme précepte social, fait pour la société, et qui, comme tel, est accompagné de la force, et non-seulement de la force qui persuade, mais de celle qui fait respecter et punit. Si l'on dit que c'est là un précepte divin, ce précepte n'en supposera pas moins la force, car Dieu, qui est la vérité et le droit absolus, est aussi la force absolue. Et les préceptes divins ne sont pas faits pour l'homme abstrait et qui vit dans les étoiles, mais pour l'homme réel et social, pour l'homme qui vit dans le domaine du droit

et de la loi. Celui qui a dit que Dieu est toujours avec les gros bataillons n'a pas prononcé un mot aussi étrange qu'on peut le croire à première vue. Il a, tout au contraire, prononcé un mot très-vrai, si l'on entend par là que les gros bataillons sont une institution divine, non en tant que gros bataillons, mais en tant qu'ils constituent cette force disciplinée de l'esprit qui protège et réalise les droits et la liberté des nations. En ce sens les gros bataillons sont la force de la liberté, et sans cette force l'homme pourra bien être puissant et libre, mais seulement dans le royaume des ergoteurs et des bavards.

Et il n'est pas non plus exact de dire que les luttes du commerce et de la science sont des luttes pacifiques. Est-ce que dans le commence n'intervient pas la force? Supprimez la force qui le protège et qui est prête à faire sentir sa main à celui qui voudrait l'entraver, et le commerce tombera comme toute autre chose. D'ailleurs, le commerce n'est pas un instrument de paix. Par là même qu'il rapproche les nations, il est, comme tout autre besoin et tout autre intérêt, aussi bien une source de conflits que d'amitié entre elles. Il en est de même de la sciences. Les luttes de la science ne sont pas des luttes pacifiques, mais pacifiques et belliqueuses tout ensemble, et plus belliqueuses que pacifiques. C'est surtout la science qui stimule et meut l'esprit et la liberté dans le monde, et qui par cela même suscite les luttes les plus intenses. On parle de civilisation. Mais quelle est la nation civilisée qui n'ait pas été en même temps une nation guerrière? Et la civilisation n'est-ce pas surtout la science? Il suit que les nations les plus libres et les plus éclairées sont aussi les plus guerrières.

Ainsi force, droit et liberté sont choses inséparables, mais

ils sont inséparables non en ce sens que c'est la force qui engendre le droit et le liberté, mais, au contraire, en ce sens que le droit et la liberté sont le principe et la fin de la force. Car, de même que ce n'est pas la nature qui est le principe et la fin de l'esprit, mais que c'est l'esprit qui est le principe et la fin de la nature, ainsi ce ne sont pas les gros bataillons qui engendrent le droit et la liberté, mais ce sont le droit et la liberté qui engendrent les gros bataillons.

Cependant la force du droit et de la liberté est incomplète, elle n'est pas la force vraiment libre si, comme il arrive souvent, et malheureusement trop souvent, on oublie le compagnon indivisible du droit, le devoir. Le droit et le devoir sont deux moments d'une seule et même idée. Ce ne sont pas deux termes liés par un rapport accidentel et extérieur, mais ils sont l'un dans l'autre. Le droit sans le devoir on pourra l'appeler droit, mais ce n'est pas le droit. C'est un droit abstrait et virtuel, ce n'est pas le droit véritable. Le devoir c'est le moment négatif du droit, et comme tel il en est le compagnon indivisible, de même que l'ombre est les moment négatif de la lumière, et qu'elle est ainsi ce qu'il y a de plus inséparable de la lumière, ou de même que la douleur est le moment négatif du plaisir, et qu'elle est aussi ce qu'il y a de plus intimement uni au plaisir. Mais la lumière sans l'ombre c'est la lumière pure, la lumière abstraite et indéterminée, et qui ne se détermine, ne devient couleur, lumière électrique etc. que par l'ombre. Et le plaisir non plus ne peut être sans un certain travail, un certain effort, un certain déplaisir. Il en est de même du droit. Ce que le travail est au plaisir le devoir l'est au droit abstrait et indéterminé. Le devoir est cette necessité négative qui stimule et vivifie le droit, et en vertu de laquelle se développe et se réalise l'idée du droit.

Ici aussi le moi, le moi sensible et animal, scinde le droit et le devoir, comme nous l'avons vu scinder la force, le droit et la liberté, et comme il scinde les êtres en général. Et de même que dans la sphère de la vie sensible, en brisant l'unité du plaisir et de la douleur, il s'attribue, autant qu'il est en lui, le plaisir, et repousse la douleur, ainsi, en brisant l'unité du droit et du devoir, il s'attribue le droit, précisément parceque le droit constitue le moment le plus abstrait et par cela même le plus agréable, et il écarte la peine, le travail, et le poids du devoir. Il pourra être fort agréable d'avoir le droit d'enseigner, ou celui de gouverner et de jouir des avantages et des honneurs qui y sont attachés. Mais que devient ce droit si l'on ne prend pas au sérieux les devoirs qu'il impose? On aura un droit virtuel, indéterminé, pour ainsi dire, une lettre morte, un droit qui ne se réalisera point. et qui ne produira point ce qu'il doit produire, c'est-à-dire cette somme de force et de liberté qu'il est dans sa nature de produire. Il en est de même de tout autre droit. Aussi cette société est-elle vraiment puissante et libre où chacun du haut en bas remplit sérieusement et joyeusement ses devoirs, et se sent satisfait, fort et libre en les accomplissant.

§ VI.

Si, comme nous venons de le montrer, c'est dans la lutte que résident la liberté et l'unité de l'esprit, à tel point qu'en supprimant la lutte on supprime l'esprit, si, en outre, la liberté, le droit, tel que nous venons aussi de le définir, c'est-à-dire comme intimement uni au devoir, et la force sont inséparables, que devrons-nous penser de l'Église et de l'État et de leur liberté? La liberté, le droit et la force qu'ils possèdent, et qu'ils engendrent faudra-t-il les placer dans leur conflit, ou dans leur séparation? Que serait-ce qu'un gouvernement constitutionnel où il n'y aurait point d'opposition? Dans un pareil gouvernement la conciliation serait, sans doute, bien facile, ou, pour mieux dire, il n'y aurait point de conciliation à faire, puisqu'elle serait toute faite. Seulement ce serait la conciliation de la servitude et de la mort de cette liberté qui est dans l'essence du gouvernement constitutionnel d'engendrer. On bien encore: il y a lutte entre le juge et l'accusé. On pourra dire: faisons disparaître cette lutte. Cela revient à dire: faisons disparaître la justice et tous les droits et toutes les libertés qui s'y rattachent. Et il en est de même de l'Église de l'État et de leurs rapports. En supprimant ces rapports et les conflits qu'ils contiennent, on supprimera aussi les droits et les libertés qui en dérivent.

La question est celle-ci. Il est irrationnel et contraire à la nature des choses, et, pour parler avec plus de précision, à la nature de l'esprit que de vouloir séparer l'Église et l'État. Supprimez la religion, et vous aurez ainsi une séparation complète. Mais s'il est impossible de supprimer la religion, il n'est pas moins impossible de la séparer de l'État. Abo-

lissez les religions d'État, ayez recours à je ne sais quelle mesure extrême pour les séparer, l'Église et l'État se rapprocheront et se donneront la main derrière vous et par dessus votre tête, si je puis ainsi m'exprimer, et cela parceque leur union a sa racine et sa nécessité dans l'unité même de l'idée de l'esprit, ce qui fait qu'il ne peut y avoir de société où cette union n'ait pas lieu, quels qu'en soient, d'ailleurs, la forme et le degré.

S'il en est ainsi, si l'Église et l'État sont unis par le lien indissoluble de l'idée, de cette idée qui, en les engendrant, les différencie et les unit tout à la fois, il suit que leur conflit est, lui aussi, fondé sur l'idée, et que par cela même c'est une source de puissance et de liberté.

Mais quelle est cette idée? Et comment a lieu ce conflit? Et comment de ce conflit peuvent émaner la force, le droit et la liberté? Et dans ce conflit l'Église et État se rencontrent-ils comme des puissances égales, ou comme des puissances inégales? Et si elles sont inégales, laquelle des deux occupe le premier rang? Laquelle des deux détermine et discipline l'autre? Ce sont là les questions plus spéciales qu'il s'agit maintenant d'aborder. Mais pour en faciliter la solution, j'ai cru convenable d'en examiner d'abord une autre qui leur est, si je puis dire, collatérale, et nous débarrasser par là de certains doutes, et de certaines difficultés que nous pourrions rencontrer sur notre voie.

Autrefois, et jusqu'à nos jours, dire Église et dire religion c'était dire une seule et même chose, et jamais on n'avait songé à séparer l'Église et la religion, et on n'avait conçu la religion comme une institution qui pourrait exister sans l'Église. Mais cette analyse subtile des infiniment petits dont il a été question vient ici aussi se placer aujourd'hui entre l'Église et

la religion, je ne sais dans quel but, pour se défaire peut-être de l'Église d'abord, et de la religion après, mais, de toute façon, pour les séparer et faire en sorte que la religion puisse exister sans l'Église. Les analystes de cette espèce ne nient pas la religion, il y en a même parmi eux qui en sont des promoteurs zélés, mais ils soutiennent que la religion n'a pas besoin d'Église, que le sacerdoce n'est point un ministère, une fonction spéciale, que l'enseignement religieux peut se donner sans l'intervention du prêtre, c'est-à-dire d'un homme ayant reçu une éducation spéciale et possédant aussi un droit spécial de le donner, et que, par suite, cette organisation et cette discipline qui constituent l'Église ne sont nullement essentielles à la religion, mais ce sont des éléments accidentels et adventices, un exanthème religieux qu'on doit extirper. Et l'on appuie cette doctrine en faisant observer que la religion n'est, au fond, que le morale, que le but essentiel et véritable de la religion c'est de moraliser l'homme, et qu'il suffit ainsi pour l'enseigner de posséder ce degré d'instruction que la plupart possèdent dans une société civilisée. Et remontant à l'origine du christianisme on fait aussi observer que J. Christ n'a pas fondé une Église, mais une religion, et que les fondateurs de l'Église se sont éloignés de l'esprit de leur maître. Et, enfin, l'on prétend que ce qu'il y a d'essentiel et de vraiment utile et pratique dans l'Evangile c'est la morale, c'est-à-dire le décalogue, le discours sur la montagne et les paraboles, mais que, pour ce qui est de l'enseignement mystique et transcendant, il faut l'écarter et que l'humanité n'a qu'en faire.

Les partisans de cette doctrine qui, comme on peut le voir, est une sorte de quackerisme étendu à la religion en général, se fondent, d'un côté, sur la notion qu'ils se font de la religion

et, de l'autre, sur l'état actuel du monde. On ne saurait, en effet, nier que le religions positives, c'est-à-dire l'Église, soit l'Église catholique, soit l'Église protestante elle-même, telles qu'elles sont constituées aujourd'hui, ne répondent plus qu'incomplétement aux besoins de l'esprit, et qu'il y a entre elles et les sociétés modernes une disproportion qu'il s'agit précisément de faire disparaître. C'est même là la tâche la plus ardue de notre temps. La religion est malade. Il s'agit de la guérir. Et il ne faut pas s'étonner si les médicins accourent et se pressent en foule autour d'un malade aussi considérable. Mais, comme il arrive en des cas semblables, les médecins ne s'entendent ni sur la qualité, ni sur le degré de la maladie, ni sur le remède le plus propre à la guérir. Suivant les uns, la maladie est mortelle; c'est la gangrène, et il n'y a pas de remède qui puisse sauver ce membre de l'humanité. Il n'y a donc qu'à l'amputer; c'est le seul moyen de sauver le reste. D'autres ne voient pas le mal sous des couleurs aussi sombres. Ils reconnaissent bien que le cas est grave, mais ils ne désespèrent pas. Ils sont même d'avis qu'on peut prolonger la vie au malade, et qu'on doit employer tous les moyens pour la prolonger. Car la maladie est là, disent-ils, et il a toujours été. Et puis, amputer un organe aussi considérable ce serait une opération fort dangereuse et qui pourrait entraîner la dissolution de l'organisme entier. En outre, c'est un organe qui, comme tout autre organe, le mot lui-même le dit, a sa raison d'être. La raison d'être du corps c'est de fournir un instrument à l'âme. La raison d'être de la religion c'est de fournir un *instrumentum regni*, un moyen de gouvernement. Il faut donc tâcher de le guerir à tout prix. Et jusque là les médecins de la seconde catégorie se donnent la main. Mais où ils com-

mencent à ne plus s'entendre c'est lorsqu'ils en viennent au choix du spécifique qui doit opérer la guérison désirée. Il y en a, nous l'avons vu, qui proposent le remède héroïque de rompre tout rapport entre l'Église et l'État, en les réconciliant en même temps dans la liberté. Il en est d'autres, comme nous venons de le voir, qui en suggèrent un plus héroïque encore, celui d'abolir toute Église et de réduire la religion à une sorte de catéchisme de morale populaire.

C'est cette dernière methode curative que nous devons maintenant examiner. Il ne sera pas cependant hors de propos de faire, d'abord, noter la langage que le malade pourrait tenir, et aurait, à mon avis, le droit de tenir à tous ces médecins. Vous, docteur A, pourrait-il dire, vous déclarez ma maladie incurable; vous docteur B, vous déclarez que le spécifique qui peut me guérir c'est la liberté; et vous docteur C, vous êtes d'avis que pour échapper aux griffes de la mort je dois me débarrasser de l'Église, cesser de me montrer à travers les nuages du dogme et de la métaphysique, et me renfermer dans l'humble rôle de pédagogue de morale. Eh bien! permettez-moi de vous dire à vous tous: *medice cura te ipsum*. Je n'en veux ni de votre diagnostic, ni de vos recettes. Vous ne m'inspirez pas la moindre confiance, vos remèdes ne conviennent nullement à mon estomac; vous n'avez pas le droit de me les proposer, et moins encore de me les imposer. C'est là ce que le malade pourrait dire à ces médecins. Et il me semble que son langage n'est pas aussi déraisonnable qu'on pourrait l'imaginer, qu'il est même ce qu'il doit être, et qu'en y regardant du près on peut appliquer aux remèdes qu'on lui propose le mot, que le remède est pire que le mal, et à ceux qui les lui propose le *nec sutor ultra crepidam*. Ainsi à celui qui veut le guérir par

la liberté le malade pourrait dire: au nom de qui me proposez-vous ce remède? Et qui vous donne le droit de me le proposer? Serait-ce l'Église? Non certes, puisqu'en ce cas je me le proposerais moi-même, et je n'aurais nullement besoin de votre ministère. Ou bien, serait-ce l'État qui vous envoie? Mais l'État devrait se rappeler le *nemo dat quod non habet*. Il me propose, en effet, un remède qu'il ne peut me donner, et qu'il ne peut me donner par la simple raison qu'il n'a pas le droit de me le donner. Et n'ayant pas le droit de me le donner, il ne me donne pas ce qu'il promet ou ce qu'il se flatte de me donner; et ce qu'il me donne il me l'impose, employant cette force qui n'est pas la force du droit, mais la violence. Ainsi la liberté dont il me fait présent n'est point la liberté, et, en tout cas, elle n'est pas ma liberté, la liberté qui convient à ma constitution et qui puisse me guérir, mais c'est, au contraire, une potion si amère, si indigeste et si irritante que, si je la laissais pénétrer dans non gosier, j'en serais suffoqué. Je ne sais ce que pourra penser le lecteur de cette argumentation du malade. De toute façon elle prouve, ce me semble, que le malade n'est pas aussi malade qu'on l'imagine.

Mais n'oublions pas que nous devons d'abord examiner de plus près la doctrine de ces médecins qui voudraient guérir la religion en supprimant l'Église.

§ VII.

La religion et l'Église sont-elles des institutions tellement distinctes que l'une puisse être sans l'autre, que la religion puisse subsister sans l'Église? Et peut-on réduire la religion à son *minimum*, c'est-à-dire la renfermer dans les limites de la morale, et en retrancher tout enseignement dogmatique, métaphysique, transcendant, ou de quelque nom qu'on l'appelle?

Pour ce qui concerne la première question, si on l'envisage par son côté historique, il est aisé de voir que cette distinction de l'Église et de la religion a contre elle toute l'histoire. Nulle part, en effet, on ne rencontre une religion qui ne soit pas une Église, et chez les peuples de l'antiquité, chez les Grecs et les Romains, tout aussi bien que chez les peuples de l'Orient, par suite de l'intime union de l'Église et de l'État, la constitution organique de la religion, c'est-à-dire l'Église, se confond, en quelque sorte, avec la constitution même de l'État. Quant à l'argument que dans l'origine la religion chrétienne a existé sans l'Église, et que J. Christ n'a pas fondé une Église, mais une religion, il faut dire qu'il n'a aucune valeur. D'abord, il n'est pas historiquement exact, car dans l'enseignement du Christ sont déposés les premiers germes de l'Église. Que sont, en effet, les apôtres et l'apostolat sinon l'Église? Et ne lisons-nous pas dans l'Evangile qu'ayant appelé les douze disciples, J. Christ leur donna le pouvoir sur tous les démons et de guérir les maladies, et qu'il les envoya prêcher le règne de Dieu, et guérir les infirmes? Et si à cet endroit on ajoute l'autre fameux: « Tu es Pierre, et sur cette pierre j'édifierai mon Église »

il ne restera pas de doute sur l'intention du fondateur de notre religion (1). Prétendre maintenant qu'il n'a pas fondé, et qu'il n'a pas entendu fonder l'Église, parcequ'il ne l'a pas fondée telle que nous la trouvons constituée dans les temps subséquents, c'est prétendre que Romulus n'est pas le fondateur de Rome, parceque la Rome des Scipion, ou des César n'est pas la Rome de Romulus, ou que le germe n'est pas le germe de la plante, parceque la plante développée n'est plus le germe. J. Christ a fondé l'Église comme il a pu la fonder, c'est-à-dire il en a jeté les fondements, laissant à ses successeurs et au temps le soin d'achever l'édifice. C'est là l'histoire de toute institution, parceque c'est la nécessité du développement de toute institution et de tout être in général.

Cet argument n'a donc pas de valeur, et il n'a pas de valeur précisément par la raison que cette distinction de la religion et de l'Église est une distinction arbitraire et artificielle, que dans le fait il ne saurait y avoir de religion sans Église, et qu'abolir l'Église revient à abolir la religion.

Qu'est-ce que l'Église? C'est la communauté des fidèles unis dans l'unité du principe religieux qui vit et se réalise dans cette communauté. Et c'est là aussi la religion. Concevoir une religion qui existerait hors de la communauté des fidèles, c'est concevoir une religion qui existerait hors de sa nature, qui ne serait pas une religion. Suivant le nouveau dogme qu'on prêche aujourd'hui et dont notre époque paraît si fière, la religion ne serait, il est vrai, qu'une affaire de conscience, une affaire entre l'homme et Dieu, où personne n'a rien à voir, et qu'ainsi en fait de religion chacun peut

(1) S.t Paul (Colos. I.18) appelle J. Christ « le chef du corps de l'Église ».

se régler comme bon lui semble. Et à l'appui de cette doctrine on invoque la liberté de conscience du protestantisme.

Mais ce n'est pas là la religion ; et il faut dire que ce n'est ni la religion ni la vraie liberté religieuse, mais une conception de la religion et de la liberté religieuse qui a sa saurce dans cette fausse notion de la liberté qui est l'abus, ou, pour parler avec plus de précision, la négation de la liberté. En d'autres termes, nous rencontrons ici un autre produit de ce moi sauvage et animal qui, de même qu'il se croit poliquement libre hors de la société, ainsi il se croit religieusement libre hors de la religion. Et de même que dans le premier cas il se crée une liberté, un droit et une inviolabilité à lui et pour son usage, c'est-à-dire une liberté, un droit et une inviolabilité illusoires et impossibles, de même il se crée ici une religion et une liberté religieuse pour ses fins et ses convenances individuelles, c'est-à-dire une religion et une liberté religieuse également imaginaires et impossibles. La religion est un institution sociale, une institution qui n'est pas faite pour l'individu, mais pour la société, ou qui n'est faite pour l'individu qu'autant que celui-ci est membre d'une société, laquelle n'existe pas seulement comme famille, ou comme État, mais aussi comme communauté des fidéles. Il n'est point exact que la religion soit une affaire entre l'homme et Dieu dans le sens où l'on entend ordinairement ce rapport, c'est-à-dire en ce sens que chacun peut se faire de Dieu telle notion qu'il lui plaît, et qu'il n'a à rendre raison de sa façon de concevoir Dieu qu'à Dieu lui-même. Une pareille religion est la religion d'un sot ou d'un fou, et comme il y a des sots et des fous dans la société on conçoit qu'il y en ait aussi dans le domaine de la religion. Mais c'est là une conception de la religion qui dé-

grade Dieu, l'homme et la liberté. Que deviendraient non-seulement les sociétés chrétiennes, mais une société quelconque si une pareille doctrine pouvait s'y établir? Il y aurait là, ni plus ni moins, un retour à l'état sauvage. Et qu'on n'en appelle pas, pour justifier une si étrange doctrine, au protestantisme, car le protestantisme est autre chose, comme on le verra plus loin. Ici nous nous bornerons à faire observer que la liberté de conscience, telle que l'entend et telle que l'a réalisée le protestantisme, n'est nullement la liberté arbitraire et individuelle, mais la liberté disciplinée par l'Église, c'est-à-dire par la Bible, par l'enseignement et la science. Et, en effet, la religion n'unit pas seulement l'homme à Dieu, mais les hommes entre eux. Et Dieu ou l'esprit divin ne descend pas sur l'homme en tant qu'individu, mais en tant qu'être social. Si je ne suis pas politiquement libre en me renfermant en moi-même et dans mon individualité abstraite et vide, mais, bien au contraire, en vivant dans une communauté d'intérêts, de besoins, de droits et de devoirs avec mes semblables, je ne suis pas non plus religieusement libre en me renfermant dans une adoration solitaire de la divinité, et en me forgeant une divinité quelconque, mais en adorant Dieu comme un objet commun d'adoration, et par suite dans la communauté et dans l'échange réciproque de la croyance et de la vie religieuse. C'est là, je le répète, la religion, et hors de cette adoration commune, c'est-à-dire, hors du culte il n'y a point de religion. Moi, individu, né et élevé dans la religion chrétienne, en y découvrant des imperfections et des erreurs, je pourrai la rejeter, comme, en découvrant des erreurs dans les autres religions, je pourrai finir par rejeter toute religion en général. Mais c'est là le fait de l'individu, ou, pour mieux dire, du moi irration-

nel et antisocial, ce n'est pas le fait du moi rationnel et social. Car dans ce moi, ou dans cet esprit il y a, à côté d'autres nécessités, la nécessité de la religion, et de la religion en tant qu'institution sociale, c'est-à-dire en tant qu'elle constitue une certaine unité de l'esprit dans cet esprit religieux qui vit, se répand et se perpétue dans la communauté des croyants. Et cette communauté, disons-nous, est la religion et l'Église tout à la fois. Or l'Église implique, comme toute autre communauté, un certain organisme, une certaine discipline, et un certain enseignement. Une Église sans discipline et sans enseignement n'est pas une Église. L'Église véritable est l'Église militante, l'Église chez laquelle l'esprit religieux est un esprit vivant, et l'Église militante est l'Église disciplinée et qui enseigne. La discipline et l'enseignement sont choses indivisibles. D'où la nécessité d'hommes élevés et disciplinés pour l'enseignement. Et c'est là le ministère sacerdotal. Enseigner c'est la plus haute fonction de ce ministère, celle à laquelle se rattachent toutes les autres, et sans laquelle les autres sont des formes mortes, et qui n'ont pas de raison d'être. Allez, dit Jesus aux apôtres, prêchez et enseignez. C'est là, en effet, la religion, c'est là son être, sa vie. C'est donc avec l'enseignement que naît et s'éteint la vie religieuse.

§ VIII.

Mais quel est cet enseignement? Est-il vrai, comme le prétendent ceux dont nous examinons ici la doctrine, qu'il doit se renfermer dans la morale, et laisser de côté le dogme et le mystère?

Et, d'abord, pourquoi, demanderons-nous, faudra-t-il retrancher de l'enseignement religieux le dogme et le mystère, ou, comme quelques-uns l'appellent, la métaphysique? Serait-ce que cet objet est si haut qu'il dépasse la sphère visuelle de l'intelligence? On bien serait-ce qu'il y a là une sphère, un ordre d'êtres et de pensées dont l'homme n'a point à s'inquiéter, qui ne le concernent point, et qui, au fond, ne contiennent peut-être aucune vérité, ne sont que des êtres de raison, des fables? Mais c'est là, ni plus ni moins, nier la religion. La religion n'est la religion, elle n'a sa raison d'être, sa nécessité que parceque, et autant qu'elle a un objet absolument déterminée, aussi absolument déterminé qu'est l'objet des mathématiques pour les mathématiques, et, par conséquent, un objet qu'on ne peut inventer, ou changer à volonté. Or cet objet n'est nullement la morale, mais Dieu et la nature divine, la vérité absolue, ce qui est autre chose que la morale. Cet objet, disons-nous, c'est Dieu et la nature divine, mais c'est Dieu et la nature divine qui se manifestent et existent dans la religion de cette façon spéciale qui constitue précisément de la religion, et qui la distingue aussi bien de la morale que de l'État, de l'art, de la philosophie, en un mot, de toute autre sphère de l'esprit. Attribuer à la religion comme objet spécial et suprême la morale c'est attribuer à la physiologie comme objet spécial le bras ou la

jambe, et à la géométrie le point ou la ligne. En d'autres termes, lorsque l'intelligence dans l'impuissance d'aborder et de résoudre le problème de la vérité se renferme dans la morale, et ne déterminant rien, par cela même qu'elle n'entend pas la vérité, identifie et confond arbitrairement et violemment la famille, l'État, l'art, la religion avec la morale, se place non-seulement hors de la vérité de ces choses, mais hors de celle de la morale elle-même. Car c'est se placer hors de la vérité d'un être que de lui attribuer une nature et, par suite, une fonction et une efficace qui ne lui appartiennent point.

Mais supposons que la religion se renferme dans l'enseignement de la morale, ce que, pour le dire en passant, on ne rencontre dans aucune religion, car les religions, par cela même qu'elles sont des religions, ont toutes un dogme et un théologie, supposons, dis-je, que la religion se renferme dans l'enseignement de la morale, quelle morale devra-t-elle enseigner? Sera-ce la morale de Confucius, ou celle d'Épicure, ou celle de Platon, ou celle de je ne sais quel autre philosophe ou moraliste? Non, dira-t-on peut-être ; la morale qu'elle doit enseigner est la morale la plus parfaite, la morale de l'Évangile. C'est très-bien. Mais que trouvons-nous dans l'Évangile? N'y trouvons-nous que la morale? Et à côté de la morale n'y trouvons-nous pas une doctrine sur la nature de J. Christ et sur la nature divine en général? Et doit-on admettre et suivre l'enseignement du Christ seulement dans cette partie qui se rapporte à la morale, et le rejeter dans celle qui se rapporte à la nature divine, c'est-à-dire dans ce qu'il y a de plus essentiel, dans ce qui précisément fait l'essence du christianisme et communique à sa morale elle-même la haute signification qu'on lui attribue? Et sur quoi se

fonde-t-on pour partager ainsi en deux l'Évangile? Et ne voit-on pas que si l'on rejette comme fausse, ou comme n'ayant pas d'importance la doctrine transcendante enseignée par J. Christ il faudra rejeter par cela même la morale de l'Évangile en tant qu'enseignée aussi par J. Christ? C'est que l'unité, l'idée, l'absolu sont le véritable et éternel objet non-seulement de la philosophie, mais de la religion aussi; et c'est l'unité de cet objet qu'on brise ici par cette impuissance dont il est question ci-dessus. Et, en effet, pendant qu'on se flatte de fonder la religion sur la morale, soit sur la morale évangélique, soit sur la morale qu'on appelera avec Kant rationnelle, en brisant l'unité, c'est-à-dire en séparant la morale de la métaphysique on enlève à la morale ce fondement même sans lequel elle ne saurait subsister. C'est que sous ce brisement de l'unité se cache la négation, cette négation qui est le scepticisme. Ce pourra être un scepticisme mitigé, ou, pour parler avec plus de précision, dissimulé, mais qui n'en est pas moins le scepticisme. Car celui qui nie la métaphysique, qu'il le sache ou qu'il l'ignore, nie par cela même la morale, et non-seulement la morale, mais toute connaissance et toute vérité. C'est ce qui a lieu dans la doctrine de Kant, dont la doctrine que nous examinons ici n'est qu'une reproduction, ou une application particulière. En effet, la partie mystique qu'on veut ici supprimer correspond à la raison théorétique, au noumène, de Kant, tandis que la morale qu'on veut garder correspond à sa raison pratique. Or, en jetant un regard rapide sur la doctrine de Kant, supposons que la raison pratique nous dise: ceci est moralement bon, et le devoir vous prescrit de le faire. A merveille. Mais que fera-t-on de la raison théorétique? Et, d'abord, distinguer

substantiellement la raison pratique de la raison théorétique c'est, il faut le dire, le comble de l'absurde. Celui qui admet cette distinction ne s'aperçoit pas que c'est la même pensée rationnelle qui pense les deux prétendues raisons, et que, pendant qu'il croit les séparer, il les unit. De toute façon, la raison théorétique a aussi son droit, et un droit qu'il faut satisfaire. C'est même un droit plus absolu que celui de la raison pratique par là que son objet est l'absolue vérité, sans laquelle la raison pratique n'est qu'une raison formelle et vide, une raison qui n'est pas la raison. En effet, quand la raison pratique me dit: « ceci est moralement bon » quelle valeur peut avoir ce précepte sans l'intervention et la sanction de la raison théorétique? Quelle signification, veux-je dire, et quelle efficace vraiment rationnelles pourra avoir ce précepte si la raison théorétique ne peut rien m'apprendre sur le bien, sur sa nature, sur son existence essentielle et absolue, et non-seulement sur le bien, mais sur le mal et sur les rapports du bien et du mal? Ou bien encore, si la raison pratique prétend me démontrer, par je ne sais quel argument moral, l'existence de Dieu, quelle valeur ici aussi auront ses arguments, si la raison théorétique ne peut rien affirmer et rien apprendre sur cette existence, et aussi sur la nature divine? Je dis existence et nature divines, car il est évident qu'on ne saurait séparer la connaissance de l'une de celle de l'autre, l'*esse existentiæ* et l'*esse essentiæ*, suivant l'expression de la Scholastique, étant en Dieu absolument inséparables. Or, ces considérations s'appliquent de tous points à la doctrine en question. Si l'on brise, en effet, l'unité de la doctrine contenue dans l'Évangile, et qu'on en fasse deux parties, en di-

sant: l'une, celle qui se rapporte à la raison pratique, à la morale, gardons-la; l'autre, celle qui se rapporte à la raison théorétique, au dogme transcendant et au mystère, mettons-la de côté: en frappant ainsi le dogme et le mystère, on frappera du même coup la morale de l'Évangile.

§ IX.

Comment? dira-t-on. Le mystère, un champ où, lorsqu'elle essaie d'y pénétrer, la raison humaine se sent comme hors d'elle-même, la mystère sera-t-il donc le fondement et l'objet de la religion? Mais dans quel but l'homme irait-il s'enfoncer dans cette région ténébreuse, et s'égarer dans ce labyrinthe où il n'y a point d'issue? Il est, d'ailleurs, étrange que vous veniez nous parler de l'absolu et de la vérité absolue comme objet de la philosophie, et que vous admettiez, en même temps, que le mystère, c'est-à-dire ce même objet, enveloppé dans l'obscurité du mystère soit le fondement de la religion. En effet, si l'absolu est un objet mystérieux et impénétrable, que devient la philosophie? Et s'il n'est pas un mystère, que devient la religion? Vous vous placez ainsi dans l'alternative de nier la religion ou la philosophie. Ensuite, vous avez vous-même reconnu que l'Église, et non-seulement l'Église catholique, mais l'Église protestante elle-même, est malade, et puis, vous rejetez tous les médecins qui cherchent à la guérir. Vous semblez même admettre que l'Église a raison de les repousser. Comment conciliez-vous ces discordances?

Il y a là, en effet, des discordances. Mais ce sont de ces discordances qui forment l'harmonie, parcequ'elles ont leur fondement dans la raison et la nature systématiques des choses. Et premièrement, pour ce qui concerne la dernière question, savoir, pourquoi je repousse tous ces médecins, il me semble que j'y ai déjà fait une réponse suffisamment claire et concluante. Si, d'un côté, en effet, j'admets l'infirmité de l'Église, de l'autre, je nie que ces médecins, ainsi que leurs

spécifiques, soint tels qu'ils puissent en opérer la guérison. Je prétends, au contraire, que si le malade se soumettait à leur régime, s'en serait fait de lui, et non-seulement de lui, mais du corps social entier. Et, pour marquer un pas en avant en déclarant plus explicitement ma pensée, je dirai que si l'on me donnait le choix entre le malade et ces médecins, je préférerais partager le sort du premier plutôt que suivre les prescriptions des derniers. En d'autres termes, et laissant ici de côté le protestantisme, si je devais choisir entre le catholicisme et la formule de Cavour avec la liberté qu'elle nous promet, liberté de l'Église et liberté de l'État, quelque épris que je sois comme homme et comme philosophe de la liberté, je m'en tiendrais au vieux catholicisme, bien que j'aie dit, et que je répète qu'il ne s'harmonise plus avec les nouveaux besoins de l'esprit. Et la raison en est que je trouve dans l'Église catholique un enseignement et une discipline déterminés, et par suite cette liberté que je cherche en vain dans la formule en question qui, par cela même que c'est une formule indéterminée, promet tout, et ne donne rien, car elle promet à l'Église, et à tous ceux qui sont dans l'Église des droits et une liberté qu'il n'est pas en son pouvoir de donner. C'est là la réponse que je me bornerai ici à faire à cette objection.

Quant au mystère, on remarquera d'abord qu'il constitue le fondement et l'essence non-seulement de la religion chrétienne, mais de toute religion ; à telle enseigne que l'histoire des religions n'est que l'évolution et la manifestation successives de la puissance mystérieuse qui meut et anime l'univers. Il y a plus. C'est que, par suite du lien intime qui unit la religion aux autres sphères de l'esprit, l'histoire du mystère est, en un sens, l'histoire même de l'humanité. N'est-

ce pas, en effet, le mystère contenu dans les Védas et dans le Zend-Avesta qui est le fondement de l'histoire de l'Inde et de la Perse, la source d'où sont émanés l'art, la science et les institutions politiques de ces peuples? Et l'histoire de la Grèce et de Rome n'est-elle pas, elle aussi, assise sur des doctrines théogoniques, c'est-à-dire sur le mystère? Ce qui ne s'applique pas moins aux nations chrétiennes. Le principe suprême qui a engendré et façonné ces nations n'est point la morale, mais la mystère. Sans doute, la morale entre, dans une certaine mesure, dans la vie des nations chrétiennes, comme tout entre, plus ou moins, dans la vie des nations, mais le principe spécifique et culminant, le moteur de la vie chrétienne n'est point la morale, c'est la mystère. Supprimez dans le christianisme le mystère, c'est-à-dire les dogmes de la trinité, de l'incarnation, et de la rédemption, et vous décapiterez la christianisme, et ce christianisme ainsi décapité ne vaudra pas plus que le brahamanisme; il vaudra même moins, par la raison même que cette religion possède, outre la morale, un enseignement mystique et transcendant. Supprimez le mystère, et vous effacerez d'un trait l'histoire de la civilisation chrétienne, c'est-à-dire les conquêtes que les nations chrétiennes ont accomplies dans les sphères diverses de la vie et de l'activité humaines. Le mystère! C'est, dit-on, un mythe, une fable qu'il faut laisser aux simples d'esprit. Mais celui qui parle ainsi ignore l'histoire et s'ignore lui-même, c'est-à-dire il ignore la nature de l'humanité et de l'esprit et, pendant qu'en niant le mystère il croit affirmer son savoir et sa liberté, il n'affirme en réalité que son ignorance et sa servitude. Et c'est là, il faut le dire, l'attitude frivole et superficielle qu'on prend vis-à-vis de la religion. La religion, oui, il en faut une, et

puisque nous en avons une, tenons-nous en à celle que nous avons, mais, de grâce, laissons tomber dans l'oubli le dogme de la trinité et d'autres dogmes semblables qui, loin d'attirer les consciences à la religion, les en éloignent. C'est ainsi que de nos jours on envisage généralement la religion. C'est en ce sens et dans ces limites qu'on veut bien lui accorder une place dans l'économie de la vie humaine et de l'univers.

Voyons. Le mystère c'est la légende, le mythe, la fable. Supposons qu'il en soit ainsi. Il s'agit d'abord de savoir si le symbole et le mythe ne constituent pas une sphère nécessaire de l'esprit, et, partant, cette réalité qui appartient à l'esprit. Qu'est-ce que l'art, par exemple, si ce n'est le symbole et le mythe? Le symbole et le mythe, veux-je-dire, ne sont-ils pas aussi essentiels à l'art que le corps l'est à l'âme, ou que l'extérieur l'est à l'intérieur d'un édifice? Et maintenant, l'art ne constitue-t-il pas une haute réalité de l'esprit? Et l'esprit, ou, si l'on veut, le peuple chez qui ne se produit pas le besoin de l'art et de la vie artistique n'est-ce pas un peuple moins complet, moins réel que celui chez qui l'art reçoit son développement normal? Il en est de même de la religion, si ce n'est que la religion constitue une plus haute sphère, une plus haute réalité de l'esprit que l'art. Or, si le mystère est un élément essentiel, bien qu'en un sens extrinsèque, de la religion, s'il est l'enveloppe symbolique, et ce que nous pourrons appeler la *naturalité* de l'idée religieuse, lequel des deux sera plus près de la vérité, et vivra dans la vérité, du sceptique qui ne veut voir dans le mystère qu'une pure fable, ou du croyant qui, prenant au sérieux le mystère, vit dans la foi en la vérité qui y est contenue, et cherche en elle cette lumière, cette force et ce droit que donne la possession de la vérité? Et lequel des deux rendra la vue aux

aveugles et soulevera les montagnes? C'est là le point de vue véritable d'où l'on doit envisager la religion et le mystère sur lequel elle est fondée, en laissant de côté les éléments accidentels, tels que l'abus, l'erreur, la ruse, qui peuvent pénétrer, et pénètrent en effet dans le religion comme, d'ailleurs, ils pénètrent partout, dans l'art, dans l'État et dans la science elle-même.

Qu'est-ce que le mystère? En le considérant sous sa forme la plus générale et la plus indéterminée, on peut dire que c'est la nature, non-seulement la nature extérieure, mais la nature telle qu'elle est dans l'esprit, ce que nous venons d'appeler *naturalité* de l'esprit, c'est-à-dire le corps, la vie sensible et toutes ces conditions, tous ces éléments naturels et sensibles qu'on rencontre même dans les plus hautes sphères de l'esprit. Or, pendant que, d'un côté, cette naturalité est le contraire de l'esprit, de l'autre, et par cela même qu'elle est son contraire, elle est le champ où l'esprit développe et réalise sa liberté. L'homme naît dans la nature. C'est dire qu'il naît non-seulement dans la douleur, mais dans le mystère. Et comme naître dans la douleur c'est son privilége, de même c'est son privilége que de naître dans le mystère. Ce sont, en effet, cette douleur et ce mystère, ainsi que le travail et la lutte qu'ils suscitent, qui constituent la vie et la liberté de l'esprit. L'homme n'est point libre et raisonnable en naissant, et parcequ'il naît homme, mais parcequ'il fait lui-même, et en faisant lui-même sa liberté et sa raison. En d'autres termes, la liberté et la raison ne sont réellement que dans cet acte, dans cette énergie où elles se réalisent. Par conséquent, l'homme n'est pas politiquement, ou scientifiquement libre simplement parcequ'il est né homme, mais en se mouvant dans la sphère politique, ou dans

celle de la science, et, pour ainsi dire, en construisant ces sphères diverses de l'esprit.

Or, de même que la naturalité pénètre sous des formes diverses dans les diverses sphères de l'esprit, de même y pénètre le mystère. C'est ce qui fait qu'à chaque degré de l'esprit s'élève le mystère, le problème que l'esprit doit se poser et résoudre. Et la position et la solution de ce problème constituent la vie et l'histoire de l'esprit, et partant la vie et l'histoire des nations. Le premier mystère que l'enfant doit aborder, la lutte où il se trouve d'abord engagé a pour objet d'affranchir des liens de la nature ses membres, ses organes et ses sens, en leur communiquant cette force, cette aptitude et cette forme rationnelles et humaines qui doivent le mettre à même d'aborder les autres et plus profonds mystères de la vie. L'éducation proprement dite est le second mystère qu'il rencontre, et qu'il doit surmonter, en affranchissant de la nature ses facultés intellectuelles, comme il en a affranchi ses facultés corporelles. Le travail en général est aussi une position et une solution du mystère. L'agriculteur, par exemple, a devant lui son mystère, la terre inculte et sauvage, la terre qui cache dans son sein ces germes, ces virtualités, ces puissances qu'il doit forcer à se révéler en rendant la terre féconde, c'est-à-dire en la spiritualisant. Or, plus hautes sont les sphères de l'esprit, et plus haut est le mystère qu'elles renferment, et par suite plus haute est aussi la révélation qui s'y accomplit. Car le mystère ne cache pas son objet, mais il le cache et le manifeste tout à la fois. C'est le voile d'Isis à travers lequel, précisément par la raison que c'est le voile de la déesse, on entrevoit la déesse elle-même. En d'autres termes, l'enveloppe symbolique et l'être qui s'y cache sont le produit d'un seul et même

esprit qui s'y réalise, et se révèle à lui-même en s'y réalisant. C'est ainsi que dans l'œuvre d'art le côté externe et le côté interne, le symbole et l'être symbolisé sont engendrés par un seul et même esprit, par une seule et même idée, l'idée esthétique. Il est donc vrai de dire que l'esprit se révèle à lui-même dans l'œuvre d'art. Ce qui a lieu également dans la religion. Le mystère religieux est en même temps la plus haute révélation par là qu'il renferme l'objet le plus élevé, l'absolue vérité, Dieu. Et si la religion chrétienne est la vraie religion, elle ne l'est pas parcequ'elle est la religion la plus imperscrutable, mais, au contraire, parceque dans ses mystères Dieu s'est plus complétement révélé que dans les autres religions, qu'il s'y est même pleinement révélé.

§ X.

Et ici nous nous trouvons ramenés à ces questions que nous nous sommes posées sur le rapport de l'Église et de l'État, (1) et dont nous avons préparé la solution en commençant par déterminer la notion de l'Église, ou, ce qui est le même, de la religion, ainsi que l'objet, le contenu essentiel de son enseignement. Il est évident, en effet, que pour déterminer les rapports de la religion et de l'État et les conflits que renferme ce rapport il faut déterminer la nature absolue de la religion et de l'État, d'où découle ce rapport. Et, ayant déterminé cette nature et ce rapport, l'on sera mieux à même de répondre à l'autre question, savoir, comment la religion, en tant qu'elle est fondée sur le mystère, peut coexister avec la philosophie dont l'objet est la connaissance absolue.

Y a-t-il une essence, une nature absolue de la religion et de l'État, ou bien, la religion et l'État seraient-ce des institutions humaines, c'est-à-dire des institutions accidentelles et passagères? C'est là la première question que nous rencontrons. Mais ainsi poseé, la question est, en quelque sorte, résolue. De fait, en supprimant la nature absolue de la religion et de l'État, on renverse l'édifice entier de l'esprit et l'on annulle la raison elle-même. Lorsqu'on dit que l'homme est un être essentiellement social, et qu'il ne peut exister hors de la société, c'est comme si l'on disait qu'il ne peut exister hors de la religion et de l'État, per là que ces derniers sont ce qu'il y a de plus essentiel dans la vie socia-

(1) Pag. 44.

le. Et il faut ajouter qu'ils constituent ces deux hautes sphères de la raison au-dessus desquelles il n'y a que la philosophie. Je dis *au-dessus*, et non *hors desquelles*, ce qui est bien différent. La philosophie qui se place hors de la religion et de l'État, et qui, par impuissance, ou par suite d'une fausse conception de son propre objet, les considère comme des institutions contingentes et, partant, comme étrangères à son objet, se place hors de l'unité, du système, en un mot, hors d'elle-même. Et, en ce sens, on peut poser en principe que la philosophie irréligieuse n'est point la philosophie.

Mais, si la religion et l'État ont leur principe dans la raison, quelle est, demandera-t-on, leur nature essentielle et absolue? Nous répondrons premièrement à cette question que si la nature des choses réside dans leur idée, la nature de la religion, ainsi que celle de l'État résideront dans leur idée spéciale, dans cette idée qui les fait ce qu'ils sont. Et il est à peine besoin de rappeler à ceux qui sont suffisamment versés dans ces matières et dans les travaux de la philosophie moderne, et surtout de la philosophie hégélienne que par idée l'on ne doit pas entendre une simple forme ou représentation contingente et subjective, mais la nature objective, intrinsèque et essentielle des êtres. L'idée est forme et contenu, et forme et contenu objectifs, ou, pour parler avec plus de précision, est l'unité de la forme et du contenu, ainsi que du sujet et de l'objet. Le contenu du triangle ce sont l'espace, la ligne et les angles, et sa forme c'est la façon dont ces éléments sont combinés; et l'unité de ce contenu et de cette forme est précisément l'idée du triangle. Le contenu de l'animal ce sont les membres et les organes, et la forme c'est la façon dont ils sont construits et agencés; et l'unité de ce

contenu et de cette forme c'est l'idée de l'animal. Supprimez les idées du triangle et de l'animal, et vous supprimerez à la fois la possibilité et la réalité de leur existence, car ces êtres ne sont qu'autant que cette idée est, et qu'elle est en eux. Et il en est de même de toutes choses, et partant de la religion et de l'État, et plus de ces derniers que de toute autre chose, par la raison même que dans ces derniers, et surtout dans la religion, l'idée s'élève à son unité. Or l'idée, par là qu'elle est l'idée, est aussi la nécessité, et l'idée spéciale d'un être est cette nécessité qui non-seulement fait qu'il est, mais qu'il est ce qu'il est, et qu'il ne peut être autrement qu'il n'est. C'est cette nécessité qui constitue sa nature, et aussi sa force, et qui dans le domaine de l'esprit est la source de ses droits et de sa liberté. C'est, voulons-nous dire, cette nécessité de l'idée qui, en déterminant la nature et, par suite, les rapports des sphères diverses de l'esprit, engendre leur liberté.

Mais l'idée véritable et réelle est, comme nous l'avons fait observer, l'idée systématique, l'idée qui dans ses parties aussi bien que dans son tout est un système. Hors du système on n'a pas l'idée, mais une abstraction de l'idée, de même que hors de l'organisme vivant on n'a pas l'œil et le sang véritables, mais l'œil et le sang morts, l'œil et le sang qui sont retombés dans le cercle de la nature inorganique. Par conséquent, ni l'être organique ni l'être inorganique, ni l'animal ni l'homme, ni la religion ni l'État, rien, en un mot, ne saurait être, ni être rationnellement pensé hors du système, et, en le pensant hors du système, on ne pense qu'une abstraction.

Mais le système n'est tel qu'autant que ses parties sont à la fois identiques et différentes. Par conséquent, on ne doit pas entendre la différenciation comme si l'être qui se

différencie se séparait de son contraire. Une telle différenciation n'est point la différenciation systématique ou spéculative, mais la différenciation de la pensée représentative et sensible, de la pensée qui brise et disperse l'unité des êtres, tandis que, suivant la différenciation systématique ou spéculative, l'être qui se différencie contient et reproduit en lui-même l'être dont il se différencie, et c'est en le contenant et en le reproduisant qu'il le transforme et l'élève à une plus haute existence. C'est ainsi que la nature organique, en se différenciant de la nature inorganique, la reproduit et la transforme au-dedans d'elle-même. C'est même en transformant l'être inorganique et, pour ainsi dire, en en triomphant que l'être organique pose, réalise sa différence, sa nature, son énergie spécifique. Et il en est de même de toutes les parties du système. Par conséquent, le système est une évolution et une involution tout à la fois, c'est-à-dire que pendant qu'il se développe, qu'il développe son contenu, il revient sur lui-même, il s'enveloppe en lui-même, et pose ainsi des moments, des sphères de plus en plus concrètes et profondes. Ce sont ces différenciations, ces évolutions et ces involutions, qui engendrent aussi les conflits, lesquels par la raison même qu'ils ont leur principe dans l'idée, sont nécessaires, bienfaisants et éternels. La nature organique ne se différencie de la nature inorganique qu'en luttant avec elle. L'eau, l'air, le feu etc. ne sont pas ce qu'ils sont hors de la lutte, mais en se différenciant et en luttant entre eux. L'esprit réel et achevé n'est pas l'esprit qui anéantit les passions, mais qui, luttant avec elles, les satisfait, leur fait leur part, les discipline, en les faisant ainsi servir à l'accomplissement de plus hautes fins : car, dit en ce sens Hégel, rien de grand ne peut s'accomplir sans les passions. Tout développement, d'ailleurs,

tout devenir implique la lutte, lutte interne et lutte externe. La plante en se développant lutte avec elle-même et avec les éléments qu'elle s'assimile, de même qu'une nation ne se développe, ne grandit et n'atteint à la pleine conscience d'elle-même, de ce qu'elle est, et de ce qu'elle peut, que par la lutte.

Mais l'ordre systématique des choses, cette série d'êtres qui en se différenciant se développent les uns des autres, et s'enveloppent les uns dans les autres, entraîne avec elle des degrés qui, s'ils sont tous nécessaires, en ce qu'ils sont tous des moments du système, ne sont pas cependant égaux en valeur intrinsèque et en dignité. Ce qui marque cette dignité et cette valeur c'est leur idée, la place que cette idée occupe, et la fonction qu'elle remplit dans le tout. Ainsi, si la matière est nécessaire, la forme qui la détermine est plus nécessaire encore. De même, si la partie sensible et passive de l'âme est nécessaire, la partie active et spirituelle proprement dite est aussi plus nécessaire. Si la société ne peut exister sans l'individu, à plus forte raison ne saurait-elle exister sans la loi ou sans l'État. Et dans le système de la Trinité qui constitue l'essence de la doctrine chrétienne, si le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont tous les trois nécessaires, ils ne le sont pas cependant de la même façon, et dans l'unité et l'harmonie de leur nature, ils ne peuvent remplir la même fonction. Ce qui veut dire qu'il y a un ordre et un enchaînement dans les êtres, et que la force du tout ainsi que des parties réside dans cet ordre et dans cet enchaînement.

Or, dire qu'il y a des degrés dans la nécessité, ou, ce qui revient au même, qu'il y a un ordre hiérarchique dans les êtres, c'est dire que leur rapport n'est pas un rapport

d'égalité, mais de subordination, et que la force et le droit du tout et, par suite, de l'être subordonné lui-même ont leur fondement dans ce rapport. La force et le droit de l'armée ont leur source première dans la pensée qui l'ordonne, dans le général. C'est cette pensée qui, en la pénétrant et en la façonnant, l'anime de cet esprit, et la marque de cette forme rationnelle qui font l'armée véritable. La force et le droit du disciple résident surtout dans le maître et dans sa doctrine, de même que c'est dans la loi et dans l'État que l'individu puise sa force et ses droits. D'où l'on voit, pour le dire en passant, que le « *civis romanus sum* » est aussi vrai aujourd'hui qu'il l'était aux temps où il a été prononcé. Et il n'y a pas, à mon gré, de doctrine plus superficielle et plus pernicieuse que celle qui prétend que ce n'est pas l'individu qui est fait pour l'État, mais que c'est l'État qui est fait pour l'individu. Celui qui enseigne une telle doctrine est ce *despote ténébreux* qui, au lieu d'avoir en vue le bien de la communauté, n'a en vue que lui-même, et fait de son moi le centre de la communauté et de l'État.

(1) Denn wo die Lieb' erwachet stirbt
Das Ich, der dunkele Despot.
Car où l'amour s'éveille, meurt
Le moi, le sombre despote.
Poésie de Dschelaleddin Rumi :
Traduction de Rückert.

§ XI.

C'est de ce point de vue de l'idée et du système que nous devons considérer la religion et l'État ainsi que leur rapport. Par ce qui précède on commence déjà à percevoir leur vrai rapport, c'est-à-dire comment il n'y a, et il ne peut y avoir entre eux un rapport d'égalité, mais un rapport de subordination, et comment dans ce rapport ce n'est pas l'État, mais bien l'Église qui occupe le plus haut rang. S'il en est ainsi, on pourra ici aussi et plus clairement voir ce qu'il y a de fallacieux dans la formule « *l'Église libre dans l'État libre* », puisque, si cette formule contient une vérité, cette vérité on la trouve, comme nous l'avons déjà fait observer, en la renversant, et en disant « *État libre dans l'Église libre* », car ce n'est pas l'Église qui est contenue dans l'État, mais c'est l'État qui est contenu dans l'Église, et, par suite, ce n'est pas non plus l'État qui peut fonder la liberté de l'Église, mais c'est bien plutôt l'Église qui peut fonder la liberté de l'État.

Cette notion du rapport de l'Église et de l'État a contre elle, je le sais, l'opinion, ou, du moins, une certaine opinion, et un certain courant du temps. Et il en est, je n'en doute pas, qui en lisant ces pages se diront qu'elles sont l'œuvre d'un ressuscité qui a dû dormir le sommeil d'Epiménide.

Mais ces considérations, je l'avoue, me troublent peu. Tout a son importance, et l'opinion a la sienne. Elle en a même une très-grande, puisque, si elle n'est pas ce qu'il y a de plus essentiel dans l'histoire, elle en est cependant un des instruments les plus actifs. Mais l'opinion n'est pas la vérité. Et c'est là ce qu'il y a de plus important, ce qui

a même une importance absolue, du moins pour la science et la philosophie. La philosophie n'est la philosophie que parcequ'elle s'élève au-dessus de l'opinion, et qu'elle peut ainsi discerner le vrai et le faux qui sont dans l'opinion. Car l'opinion est un livre qu'il faut, comme tous les livres, savoir déchiffrer. C'est même le plus énigmatique des livres, parcequ'elle contient un peu de tout, mais qu'elle contient un peu de tout dans le sens où l'on dit que «*tout est dans tout*», c'est-à-dire en ce sens que tout est en elle à l'état de mélange. C'est le vieux chaos qui se reproduit dans la sphère de l'esprit. De toute façon, si la raison est dans l'opinion, il faut l'y découvrir, et pour l'y decouvrir il faut un guide, une lumière qui n'est pas l'opinlon. Et qu'il y ait une telle lumière ceux-là mêmes l'admettent qui se meuvent dans le cercle de l'opinion. Ils admettent, en effet, qu'on doit l'éclairer. Mais si on doit l'éclairer, c'est qu'en elle-même elle est aveugle, et qu'il faut la conduire; ce qui revient à dire qu'on doit faire en sorte que l'opinion cesse d'être opinion, et qu'elle devienne raison. D'où l'on voit que l'opinion, alors même qu'elle ne se trompe pas, ne se trompe pas parcequ'elle est l'opinion, mais parceque la raison vient s'y ajouter, et qu'en la soumettant à son empire, la rend raisonnable.

Ainsi, lorsqu'on objecte que de nos jours l'opinion repousse la doctrine de la subordination de l'État à l'Église, je demanderai, d'abord, si dans le fait cette opinion est aussi générale qu'on le prétend. Si je considère, en effet, l'Italie, j'ai beau y chercher une opinion nationale déterminée sur cette question, et malheuresement aussi sur d'autres. Torpeur, indifférence, un scepticisme vulgaire et grossier, et chez un petit nombre, une opinion, ou, pour mieux dire, des opinions, et des opinions le plus souvent opposées et in-

conciliables, c'est là ce que j'y trouve; mais, quant à une opinion générale et vraiment nationale, pour moi, je l'avoue, il m'est impossible de l'y découvrir. C'est un fait qu'on doit s'efforcer de faire cesser, mais tel est, à mon gré, en ce moment le véritable état des choses en Italie.

En France l'opinion nationale paraît donner raison à la doctrine qui subordonne l'Église à l'État. L'État, en effet, y a été sécularisé, c'est-à-dire, il s'est affranchi de la domination de l'Église, et non-seulement il s'est affranchi de la domination de l'Église, mais les rôles sont aujourd'hui renversés, car c'est l'État qui est armé de la puissance souveraine et, au besoin, dicte la loi à l'Église. C'est là ce que dit l'opinion. Mais qu'on y regarde de près, et l'on verra que dans le fait il n'en est pas ainsi. Tel est, en effet, l'empire que l'Église exerce en France sur les consciences qu'on est plus près de la vérité en disant que c'est l'Église qui domine l'État, sinon légalement et suivant la lettre de la constitution politique, extralégalement et suivant la réalité; de sorte qu'il y a en France deux opinions, et, pour ainsi dire, deux consciences, une conscience légale et politique qui veut la suprématie de l'État, et une conscience religieuse qui veut la suprématie de l'Église (1). C'est là le fait, et nous en examinerons plus loin la signification et la cause.

(1) Un exemple récent de cette dualité de la conscience française, dualité où, au fond, le principe religieux domine le principe politique, nous le trouvons dans un discours prononcé par M.r de Broglie au banquet de la Neuville-le-Bon à l'occasion de l'inauguration d'un chemin de fer dans le département de l'Eure. « Cette domination du clergé au moyen âge, dit M.r de Broglie, dans l'ancien régime expliquée par l'histoire et souvent justifiée par ses bienfaits, a disparu à l'heure

Enfin, si nous interrogeons sur cette question l'opinion en Allemagne, en Russie et en Angleterre, sa réponse nous laissera plus perplexes encore par la raison bien simple que dans ces pays l'Église et l'État sont si étroitement unis qu'on ne saurait dire ce que pense l'opinion sur leur rapport.

Du reste, quelle que soit l'opinion, et quelsque soient ses préférences et ses jugements, tout argument fondé sur l'opinion est un argument extrinsèque et qui n'affecte pas le point

voulue par la Providence avec les faits exceptionnels qui l'avaient produite. Rien, absolument rien de pareil, ni qui y ressemble de près ou de loin, ne saurait de nos jours prendre naissance. Je ne dis pas cela pour éclairer les auditeurs qui m'écoutent et qui n'ont pas besoin d'une telle assurance, mais je le dis pour qu'ils le répètent aux populations dont la calomnie essaie sous nos yeux d'égarer les susceptibilités inquiètes. Je le dis pour que ma voix, qui ne craint aucun écho, arrive jusqu'à elles. Rien de ce qui ressemble à un *pouvoir légal* du clergé ne pourrait reparaître au jour. Il est aussi ridicule d'en craindne le retour qu'il serait chimérique de l'espérer » (Voilà pour la conscience légale et politique. Voici maintenant pour la conscience religieuse). « Les dignes et excellents prêtres qui sont assis parmi nous ne me contrediront pas si j'affirme qu'ils ne peuvent garder d'autre supériorité sur nous que celle qu'ils tiennent de leurs vertus et de la sublimité d'une croyance qui élève leurs esprits au-dessus des soucis de la terre. C'est bien assez pour qu'ils *gardent sur nos cœurs l'empire* auquel ils ne peuvent ni ne veulent (?) prétendre désormais dans nos lois ». Le lecteur se rappelle peut-être que ce discours a été prononcé au moment où les partis monarchiques préparaient en France le retour du comte de Chambord, et que le but que voulait atteindre M.r de Broglie en le prononçant c'était de calmer les craintes répandues dans le pays que la restauration de la branche aînée serait suivie d'une restauration de la puissance du clergé. Or les paroles que nous venons de citer, dépouillées

essentiel du problème. Le point essentiel est, en effet, celui-ci : l'opinion change-t-elle? Se trompe-t-elle? Si telle est l'opinion, lors même que l'opinion générale se déclarerait en ce moment en faveur de la subordination de l'Église à l'État, resterait toujours la question principale et essentielle: cette subordination est-elle conforme à la nature de l'Église et de l'État? Que si elle n'est pas conforme à cette nature,

des artifices, des tempéraments et des précautions oratoires dont l'orateur a dû les entourer, signifient ceci: nous hommes politiques, nous faisons les lois, mais, vous clergé, vous *gardez sur nos cœurs* (il eût été plus simple et plus exact de dire *sur nous*) tout votre empire. C'est comme si l'on disait: les lois que nous faisons nous les faisons disciplinés et façonnés par vous, et c'est par votre esprit que nous sommes guidés et inspirés en les faisant. C'est là le sens de ces paroles. Dire, en effet, qu'en France le clergé est tout-puissant ce serait trop dire. Mais qu'il exerce une action qui pénètre partout, et se fait partout sentir, c'est ce que personne n'osera contester. Et cette action il l'a exercée de tout temps et sous tous les régimes, et elle est subie par ceux-là mêmes qui affectent de la combattre et de s'en être affranchis. C'est ce que m'a appris une longue expérience personnelle. Quelqu'un a dit que le français est ou voltairien, ou catholique. Je ne veux pas examiner jusqu'à quel point cette distinction est exacte. Mais ce que j'ose affirmer c'est qu'en y regardant bien, on retrouverait le catholique sous l'épiderme du voltairien. Voltaire lui-même, l'élève des jésuites, ne se brouilla jamais avec ses anciens maîtres. Tout au contraire, il entretint avec eux des rapports amicaux. Quand l'ordre fut supprimé, il en recueillit six à Ferney, et ce qui ne surprendra pas moins, c'est qu'il avait un aumônier, (Voltaire qui a un aumônier!) et que cet aumônier était un jésuite, le père Adam avec qui il faisait le soir sa partie. Voy. plus loin § XVIII.

l'opinion sur laquelle elle est fondée ne peut être qu'une opinion erronée et passagère qu'on doit par cela même combattre et corriger.

Et ces considérations répondent également à l'autre objection, savoir, que la doctrine de la subordination de l'État à l'Église va se heurter contre les progrès et les conquêtes des temps modernes, qu'elle est un regrès, un retour à je ne sais quelle époque antédiluvienne. Regrès et progrès sont des mots, et des mots dont la science doit déterminer la signification, non suivant l'opinion, mais suivant la nature des choses. Les nations se développent, progressent, atteignent une certaine limite. Lorsqu'elles franchissent cette limite, leur progrès est un progrès suivant l'opinion et l'apparence, mais dans la réalité et la verité elles reviennent en arrière, précisément parceque la limite c'est la nature des choses, la nécessité, l'idée. Elles reviennent donc en arrière, soit par une réaction violente, soit, ce qui est plus fâcheux encore pour elles, en tombant et en disparaissant du théâtre de l'histoire. Et ce retour en arrière est dans l'idée et dans la vérité un progrès, sinon pour les nations elles-mêmes, pour l'humanité. Par conséquent, ce qu'il faut ici aussi examiner ce n'est pas si la doctrine de la subordination de l'État à l'Église est une doctrine surannée, mais si elle est conforme à l'idée de l'Église et de l'État. Car, si elle est conforme à cette idée, fût-elle une doctrine préadamitique, il faudra la faire revivre, mais la faire revivre comme on fait revivre les morts, c'est-à-dire en l'animant d'un souffle de vie nouvelle; ce en quoi réside le progrès véritable.

§ XII.

Nous disons donc que la religion et l'État sont fondés sur une nature, ou raison absolue, que leurs rapports sont déterminés par cette raison, laquelle fait précisément que l'État est étroitement lié à la religion, mais qu'il est lié à la religion suivant un rapport de subordination, et que dans ce rapport sont contenus à la fois leurs conflits, leur bien et leur vérité.

Et, d'abord, en envisageant ce rapport même d'un point de vue extrinsèque, et qu'on pourrait appeler le point de vue de l'opinion, on voit déjà qu'il est tel que nous l'avons défini, un rapport où l'État est subordonné à la religion. Que dit, en effet, l'opinion? La sphère de la religion c'est le spirituel, et la sphère de l'État c'est le temporel. Eh bien! En disant cela elle reconnaît implicitement la suprématie de la religion. Qu'est-ce qu'en effet que l'homme si ce n'est l'esprit? Et qu'est-ce qui distingue l'homme de l'animal si ce n'est l'esprit, et plus spécialement ces sphères de l'esprit qui se rapprochent le plus de l'absolue vérité? En attribuant, par conséquent, le spirituel comme domaine propre et spécial à la religion, n'admet-on pas, qu'on le veuille ou non, qu'on le sache ou qu'on l'ignore, que l'État qui est renfermé dans le temporel est subordonné à l'Église?

C'est précisément pour échapper à cette nécessité et à ces prémisses, et à ces prémisses posées par l'opinion elle-même, que celle-ci a recours à toute espèce d'expédients, d'artifices et de subterfuges. Ainsi elle vous dit: par spirituel j'entends les choses d'un autre monde (c'est ce que quelques uns, pour donner à l'expression une apparence plus sérieuse, appellent

choses éternelles) c'est-à-dire cette partie, il serait plus exact de dire ce petit coin, de la conscience qui concerne les rapports de l'homme avec Dieu. Et après avoir ainsi mutilé la religion, et l'avoir étendue sur ce lit de Procuste, elle ajoute: vous religion, vous êtes libre; seulement, ne mettez pas le pied hors du cercle que je vous ai tracé, autrement je me verrais obligée de vous le trancher, car vous envahiriez mon domaine, le temporel. Et avec cette habile manœuvre, d'un côté elle élude la conséquence que nous venons d'indiquer, et, de l'autre, elle se flatte d'accomplir la séparation de l'Église et de l'État.

Or, y a-t-il, je le demande, une conception plus artificielle et plus fâcheuse que celle-ci? Et que devient dans cette conception l'unité de l'esprit, cette unité qui est la source de la puissance véritable de la société? Et l'État qui croit trouver sa force et son indépendance dans cette séparation violente et dans cette mutilation de la religion, en réalité ne se mutile-t-il pas par là, et ne se dégrade-t-il pas lui-même? Comment! La religion dont l'objet sont les choses éternelles, Dieu, sera réléguée dans on ne sait trop quel autre monde, et dans un recoin obscur de la conscience? Et cet objet qui remplit de lui-même l'univers, et que l'intelligence rencontre partout en elle-même, et hors d'elle-même, cet objet n'aura rien à voir dans les choses de ce monde? Et la justice, la force, le droit, et cette union intime des esprits qui doivent se réaliser dans le domaine des choses temporelles, et dont l'État a besoin pour atteindre ses fins, d'où viennent-ils, et où trouvent-ils leur appui le plus solide si ce n'est dans cet objet? Et qu'on ne dise pas que pour remplir cette lacune dans le temporel l'État a son domaine spirituel qui diffère de celui de la religion, c'est-à-dire la science et la philo-

sophie. En admettant même, ce qui n'est nullement, que la science et la philosophie soient dans l'État comme moments ou fonctions de son idée, elles ne sauraient de toute façon remplacer la religion. La religion et la philosophie, quelque intimes que puissent être, d'ailleurs, leurs rapports, ont chacune un champ spécial et ne peuvent se remplacer l'une l'autre. Et puis, si l'État a son domaine spirituel, pourquoi ce domaine ne lui suffirait-il pas? Pourquoi, au lieu de se séparer d'une compagne aussi incommode, ne simplifie-t-il pas la question en s'en débarrassant tout à fait? Il possède, en effet, le moyen de la simplifier ainsi, car il possède la force. Mais qu'arrivera-t-il s'il ne possède pas le droit? Il arrivera ce qui arrive dans d'autres sphères et dans d'autres rapports. La multitude, le nombre, l'armée, par exemple, ou les disciples possèdent eux aussi la force, et il peuvent s'en servir pour se débarrasser de leur chef, du général, ou du maître. Mais qu'arrive-t-il? C'est qu'en frappant leur chef ils se frappent eux-mêmes. Et il ne sert de rien qu'après avoir enchaîné leur maître sur sa chaire les disciples viennent lui dire : maître, nous te rendrons la liberte, mais à condition que tu nous accordes nos demandes, et que dorénavant tu agisses comme nous l'entendrons; ou bien, que pour justifier leur action ils accusent leur maître d'être sévère, injuste et incapable. Ces plaintes seraient-elles fondées, que leur action n'en serait pas moins blâmable. J'entends dire que les disciples en chargeant de chaînes leur maître, chargeraient de chaînes cette discipline et cette force qui sont dans l'enseignement, et cette fonction que l'enseignement est appelé à remplir dans la science et dans la société. Il en est de même de l'armée et du général, ainsi que de tout autre rapport semblable, et, par conséquent, de l'Église et de l'État et de leur rapport. L'Etat peut posséder et

employer la force, mais par là qu'il n'a pas avec lui le droit, la force qu'il emploie n'est pas la force rationnelle, mais la violence, la reproduction de la nature et de l'animalité dans les hautes sphères de l'esprit. Et ici aussi il ne sert de rien que, pour se justifier, il vienne dire à la religiôn : mon intention n'est par de vous laisser ainsi dans les chaînes, mais, au contraire, de vous en délivrer et de vous rendre la liberté, pourvu cependant que ce soit moi qui vous la rende, et qui vous rende telle liberté qui me convient et que je croirai avantageuse pour tous les deux. Car la religion pourra tenir à l'État le même langage que le maître pourrait tenir à ses disciples. Chers disciples, pourrait-il dire, me voici enchaîné sur ma chaire. Mais, je ne sais pour quelle raison, vous me paraissez vouloir revenir à de meilleurs sentiments en me promettant la liberté sous certaines conditions. Voyons. D'abord, pourquoi m'avez-vous ainsi enchaîné? Et pourquoi, après m'avoir infligé cette honte, venez-vous me rendre mes droits et ma liberté? Cela seul suffirait pour montrer que vous n'êtes que des disciples. Car, comme ce n'est pas de vous que je tiens mes droits, ce n'est pas vous non plus qui pouvez me les enlever ou me les rendre. Et ces droits demeurent immuables et entiers, que je sois libre ou dans les chaînes, précisément parceque je suis votre maître, et que vous êtes mes disciples, et qu'étant votre maître ces droits je les tiens de moi-même, c'est-à-dire de la nature des fonctions dont je suis revêtu. Et ne voyez-vous pas qu'en agissant comme vous avez agi vous intervertissez les rôles et renversez l'ordre nécessaire des choses? Tandis que c'est moi qui, en vous distribuant l'enseignement et le savoir, puis vous rendre puissants et libres, vous me chargez de chaînes, et venez ensuite m'offrir une liberté qu'il n'est pas en votre

pouvoir de me donner, que je ne dois pas accepter de vous, et qui, si je l'acceptais, dégraderait, anéantirait même l'enseignement? C'est là le langage que le maître aurait le droit de tenir à ses disciples, et que la religion a aussi le droit de tenir a l'État. Et ici l'on pourra mieux voir si je me trompais ou j'exagérais lorsque je disais que la signification interne et réelle que cache la formule « L'Église libre dans l'État libre » on la trouve dans son contraire « l'Église esclave dans l'État esclave ». C'est que le vrai réside dans l'union de l'Église et de l'État, et dans la subordination de celui-ci à celle-là. Un État où l'on brise, ou l'on intervertit ce rapport est un État suspendu dans le vide, un État où il n'y a pas ce centre fixe, cette finalité, cet idéal absolu, ce *porro unum est necessarium*, qui en lie et en vivifie les parties, c'est, en un mot, un État athée.

Mais qu'est-ce que la Religion, et qu'est-ce que l'État? Nous voici arrivés à un des points culminants du problème, point qui, difficile par lui-même, est rendu plus difficile encore par certaines notions préconçues et par certaines fausses habitudes de notre esprit, habitudes engendrées par des causes diverses qu'il serait long d'énumérer ici, mais qui viennent toutes aboutir à celle-ci, savoir, que nous ne pensons pas l'idée, et l'idée systématique de la Religion et de l'État. Il suit de là qu'au lieu de penser la Religion et l'État et leurs rapports, tels qu'ils sont suivant leur nature et leur nécessité déterminées et spécifiques, nous les pensons d'une façon indéterminée, en les unissant, par exemple, ou en les séparant arbitrairement, ou en attribuant à l'un ce qui appartient à l'autre, ou, et surtout, en y considérant certaines conséquences, certains usages et certaines fonctions subordonnés ou extrinsèques, et en substituant ces conséquences, ces usages et ces

fonctions à leur nature intrinsèque et essentielle. C'est ce qui engendre en nous l'habitude de penser et de juger la Religion et l'État non en eux-mêmes et pour eux-memes, et par ce qu'ils sont réellement, mais par l'usage qu'on en peut faire, et par l'utile qui peut en dériver. C'est ainsi, par exemple, que nous nous représentons l'État comme la sphère qui contient toutes choses et, en partant de cette représentation indéterminée, nous concluons que l'art, la religion, la science et la philosophie sont contenus dans l'État, et lui sont subordonnés. Par contre, en considérant l'État d'un autre point de vue et suivant d'autres principes, nous le faisons descendre de sa haute sphère au-dessous de l'individu, et nous disons qui l'État n'est qu'un certain moyen institué pour l'individu, pour la satisfaction de ses besoins, de ses intérêts et de ses fins. Et nous suivons le même procédé dans le champ de la religion. Ici aussi, en partant de je ne sais quelle conception indéterminée de la religion, comme, par exemple, de cette conception que l'objet de la religion c'est l'infini, et puis considérant cet objet infini indéterminé du point de vue de l'usage et de l'utile, nous le déterminons non d'après sa nature absolue, mais d'après l'utile. Et, en suivant cette voie, nous disons que l'objet de la religion consiste à moraliser les hommes at à les rendre meilleurs, ou bien à promouvoir la paix entre eux, ou bien encore à les préparer à une vie future; ou en considérant le rapport de la Religion et de l'État nous concevons la Religion comme un moyen de discipline et de gouvernement. Toutes ces choses peuvent être plus ou moins vraies, mais elles ne sont pas la religion, et par suite la religion subsisterait, lors même que ces choses ne seraient point. Il faut même dire que précisément parcequ'elles ne sont pas la religion, qu'elles n'en constituent pas la nature

spécifique et la nécessité, elles en cachent et en altèrent la notion véritable, et qu'on peut même y puiser des arguments contre la religion elle-même. Si l'on enseigne, par exemple, que l'objet de la religion consiste à promouvoir la bonne volonté et la paix parmi les hommes, et qu'on voie ensuite que c'est le contraire qui arrive, et que non-seulement la religion ne favorise et ne cimente pas la paix, mais que les peuples les plus religieux ont été les peuples les plus belliqueux, on en conclura qu'elle est impuissante et trompeuse, et qu'il serait plus avantageux de n'avoir pas de religion. La faute cependant n'en est pas à la religion, mais bien à celui qui en dénature l'objet. Car la religion n'a jamais dit, et ne peut dire que la paix est son objet et sa fin. Non, ce n'est pas elle qui le dit, mais on le lui fait dire en la dénaturant et en la mutilant, et en la mutilant dans ses enseignements et dans son histoire, c'est-à-dire en citant, je ne sais quel fait ou quel passage, et en ignorant ou en supprimant d'autres faits et d'autres passages qui établissent le contraire. La vérité est que la religion enseigne et favorise aussi bien la guerre que la paix, et que le Dieu véritable n'est ni le Dieu de la paix ni le Dieu des armées, mais le Dieu de la paix et des armées tout ensemble.

Et elle n'est pas plus fondée la doctrine suivant laquelle l'objet de la religion consisterait à rendre l'homme meilleur, dans le sens du moins où l'on entend ordinairement cette expression, c'est-à-dire en ce sens que le paradis terrestre et l'innocence préadamitique seraient l'idéal de l'humanité. Cette doctrine n'a été non plus enseignée par aucune religion, et par la religion chrétienne moins peut-être que par les autres. De fait, si la religion chrétienne n'est pas tout entière dans l'incarnation et la rédemption, celles-ci en

constituent cependant des dogmes essentiels, à telle enseigne qu'elle ne serait pas ce qu'elle est sans ces dogmes. Par conséquent, la chute, la faute, le péché en est aussi un élément essentiel, aussi essentiel que la rédemption. On dira peut-être que c'en est un élément négatif, mais que ce n'en est pas l'élément positif et final. Mais dans l'état actuel de la science, ces distinctions il faut les écarter, car elles n'ont pas de sens. En admettant que le péché soit un élément négatif, s'il est essentiel, peu importe que ce soit un élément positif ou négatif. C'est comme si l'on disait que dans la couleur l'élément obscur n'est pas aussi essentiel que la lumière, parcequ'on conçoit l'obscurité comme l'élément négatif de la lumière; ou que dans l'électricité le fluide négatif n'est pas aussi essentiel que le fluide positif, parcequ'il est négatif. Par conséquent, un des moments essentiels de la doctrine chrétienne réside dans la connnaissance du mal et dans le péché, et avec la connaissance du mal et le péché commence non-seulement l'histoire de l'humanité, mais l'histoire de la divinité, autant que le divin est dans l'humanité et l'histoire. J'entends dire, que la religion chrétienne n'exclut point le mal et le péché, qu'au contraire elle l'implique comme un moment nécessaire de sa doctrine et de son objet. Et, si elle est la religion absolue, elle ne l'est pas parceque le péché est hors de son objet, on ne saurait dire où ni comment, mais parcequ'il est dans son objet. Le mal et le péché on ne les combat pas et on n'en triomphe pas hors du mal et du péché, mais là où ils sont et en y participant. J. Christ n'a triomphé du péché et de la mort qu'en descendant dans le champ du péché et de la mort, c'est-à-dire en se faisant chair et en mourant. Ce père de l'Église eut donc raison de s'écrier « *Felix culpa quæ tantam meruit gloriam!* » Et la

Bible elle-même nous apprend que Dieu ne chassa pas Adam du paradis terrestre parcequ'ayant mangé du fruit défendu Adam avait acquis la science du bien et du mal, mais parcequ'ayant acquis cette science il était devenu semblable à lui. Ce qui signifie que celui qui possède non-seulement la connaissance du bien, mais aussi celle du mal est plus près de l'absolue perfection que celui qui en est privé, et qui demeure dans un état d'innocence enfentine et préadamitique. Et, en entrant plus avant dans la signification intrinsèque du récit biblique, on verrait que Dieu, ou celui qui a parlé pour lui n'a pas seulement entendu dire qu'il possède la connaissance du bien et du mal, mais qu'il est le principe du bien et du mal, Dieu étant précisément l'unité de l'être et de la connaissance.

Et l'on dénature aussi la notion de la religion lorsqu'on se la représente comme un moyen de discipline et de gouvernement. La religion discipline et gouverne les âmes, mais non comme moyen; en d'autres termes, discipliner et gouverner les âmes est une des conséquences de son objet, ce n'est pas son objet spécifique lui-même. Lorsqu'on change cet objet en moyen, et surtout en un moyen de gouvernement politique, on n'a plus la religion, mais un être hybride et monstrueux qui n'est ni la religion ni l'État. Ce qu'on ne doit pas attribuer, comme on pourra le penser, à l'union de la religion et de l'État, d'où l'on tirerait la conclusion que cela n'aurait pas lieu si la religion et l'État étaient séparés, mais bien à certaines imperfections, à une certain finité de la religion et de l'État dont il sera question plus loin, et qui font que l'État abuse de ses droits et de sa force, et que la religion, oubliant son objet, plie et s'incline devant l'influence et les ordres de l'État. Et il n'en serait pas autre-

ment, si l'on en décrétait la séparation. Car la nécessité unit ce que l'artifice, ou l'arbitraire sépare. C'est ce dont nous fournit un exemple la nation même qu'on propose comme modèle de la séparation. Qu'est-il arrivé, en effet, en Amérique pendant la guerre de sécession? Les Églises ont-elles gardé une attitude indépendante comme si elles étaient réellement séparées de l'État? En aucune façon. L'Église du Sud s'est déclarée pour le Sud, et l'Église du Nord s'est declarée pour le Nord, exactement comme cela serait arrivé dans un pays où l'Église et l'État ne sont pas séparés. Et de ce que la séparation est écrite dans la loi, il ne suit nullement qu'il n'y ait pas de rapports entre l'Église et l'État. Qu'on prenne, par exemple, l'élection du président. Est-ce que la religion, et les influences réligieuses, soit catholiques soit protestantes, n'interviennent pas dans ce grand acte? Est-ce que le candidat ne doit pas tenir compte de ces influences, et tâcher de se les rendre favorables? Je pourrais ajouter d'autres faits et d'autres arguments pour montrer comment la religion pénètre en Amérique dans la société civile, et par suite comment elle agit et réagit plus ou moins directement sur l'État, et qu'elle y pénètre avec une telle intensité que si un beau jour nous autres Européens nous étions transportés en Amérique, nous qui nous plaignons de l'intolérance de nos églises et de leur prétention d'avoir une main dans les affaires de l'État, nous trouverions peut-être l'atmosphère de la liberté américaine avec son rigorisme et son puritanisme religieux peu faite pour nos poumons, et nous regretterions l'atmosphère moins rigide et plus respirable pour nous de la vieille Europe. Mais les considérations qui précèdent éclaircissent suffisamment le point en question.

§ XIII.

Il y a dans la religion chrétienne deux préceptes fondamentaux qui résument toute sa doctrine. Le premier nous enseigne qu'il faut aimer Dieu pour lui-même et parcequ'il est le souverain bien; et le second qui détermine le premier, et renferme un plus haut enseignement, nous prescrit de l'aimer et de l'adorer en esprit et en vérité. Ce sont là la loi et les prophètes. Et c'est là aussi le mystère ou, si l'on veut, le problème qui s'agite dans la conscience chrétienne, et autour duquel tournent sa vie religieuse et scientifique, et partant la vie et l'histoire du christianisme. Nous examinerons plus loin quelles sont parmi les nations chrétiennes celles qui se sont posé ce problème sous une forme plus déterminée et plus profonde, et quelle est aussi entre les diverses solutions qu'elles en ont données celle qui répond le mieux à cet idéal de la doctrine chrétienne. Ici nous devons d'abord reprendre les questions que nous nous sommes posées ci-dessus, et, commençant par l'État, nous devons vous demander de nouveau: qu'est-ce que l'État? En d'autres termes, quelle est dans le système de l'Esprit, dans ce système qui contient l'individu avec sa nature animale et rationnelle, la famille, le commerce, la justice etc., cette sphère qu'on appelle l'État? Quelle en est la nature, et quelle en est la fonction spéciale?

Il résulte déjà de ce qui précède, et surtout de ce qui a été dit sur la nécessité et le système, que l'individu, la famille etc. ne sont pas seulement contenus dans l'État, mais que c'est l'État qui les engendre et les fait ce qu'ils sont, en leur communiquant ce caractère déterminé, rationnel et humain, et aussi ces droits et cette liberté qu'ils ne posséderaient

point si l'État n'était pas, ou s'ils se plaçaient hors de l'État. C'est ce qu'on reconnaît implicitement en admettant que l'homme est un être essentiellement social, et qu'il ne peut être ce qu'il est et doit être, suivant sa nature rationnelle et achevée, qu'en vivant en société. Car c'est l'État qui en pénétrant dans la substance informe de l'être social en façonne, en lie et en harmonise les parties, et construit ainsi la vie sociale. Mais comment, et en quel sens l'État est-il cette force, ce principe? L'État est ce principe précisément comme unité, et comme unité concrète et active, comme *énergie* de l'être social. L'être social, en effet, n'est pas un agrégat, un mélange d'éléments et de parties, mais un tout déterminé, un organisme. Or, de même que la vie, et l'énergie de la vie, la sensibilité, en s'emparant de la matière inorganique, l'organise, et y réalise l'idée de la vie, de même l'État, en s'emparant de la matière informe de l'être social, l'organise à sa façon, c'est-à-dire conformément à son idée. Par conséquent, l'État est cette sphère où l'esprit d'un peuple atteint à la conscience de son unité, de sa puissance et de son droit. D'où il suit que la faiblesse, l'affaissement de l'État doit nécessairement envahir le corps social entier.

Or, cette sphère de l'unité de l'esprit c'est la sphère de la loi, et, par conséquent, un peuple ne s'élève à la conscience de son unité et de sa puissance que par la loi; ce par quoi il faut entendre non-seulement que la loi soit faite et promulguée, mais qu'elle soit aussi exécutée. Car la loi n'existe dans sa réalité et dans son unité qu'autant qu'elle est exécutée. En d'autres termes, le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif peuvent être, plus ou moins, matériellement partagés, mais, comme ils sont indivisiblement unis dans l'idée, ils doivent s'unir et s'harmoniser dans le fait, de telle sorte que là où

la loi n'est pas exécutée, ou est mal exécutée, elle n'est pas la loi, et, en réalité, elle n'existe pas. Il vaudrait même mieux, en un sens qu'elle n'existât pas, car l'efficace et la réalité de la loi résident plutôt dans l'exécution que dans le précepte abstrait et virtuel. Et c'est avec raison qu'on a dit qu'une mauvaise loi bien exécutée est préférable à une bonne loi mal exécutée.

Ainsi donc l'esprit d'un peuple trouve sa force et son unité dans la loi, c'est-à-dire en se donnant la loi, en l'exécutant et en s'y soumettant. Cependant, cette force et cette unité que l'esprit d'un peuple puise dans la loi ne sont qu'une certaine force et une certaine unité, ce ne sont pas la force et l'unité absolues. L'esprit d'un peuple n'est pas tout entier dans la loi, mais il s'élève au-dessus de la loi par la raison même qu'il la fait, et qu'ayant le droit de la faire il a aussi le droit de la défaire. Il est même vrai de dire que sa vie réelle et concrète ne consiste pas à faire la loi, mais à la faire et à la défaire tout ensemble. Et plus haute et plus énergique est sa vie, et plus profond est ce devenir, cette ardeur, ce travail de décomposition et de recomposition. Or, qui est-ce qui meut et agite ainsi l'esprit d'un peuple? D'où vient cette dialectique qui l'incite sans cesse à dévorer, nouveau Saturne, ses enfants et à abattre l'idole qu'il a élevée la veille, c'est-à-dire lui-même? C'est la présence en lui d'un autre esprit auquel il est intimement et indissolublement uni, qui le meut et se meut en lui, et qui suscite en lui ce conflit, cette douleur et cette contradiction absolue d'où jaillit l'étincelle divine qui l'illumine et le brûle à la fois. Cet esprit n'est autre, en effet, que l'esprit divin, l'esprit universel, ou, suivant l'expression hégélienne plus exacte et plus profonde, *l'Esprit du monde*. C'est là la

contradiction, et c'est là la limite où viennent se rencontrer, c'est-à-dire se heurter et s'unir l'État et la Religion, l'esprit fini et l'esprit infini.

Et, en effet, l'esprit d'un peuple, ou l'État, en tant qu'unité concrète de cet esprit, par là qu'il trouve et sent en lui-même et dans la finité de son unité, l'infini, la justice, le bien, le savoir infini, en un mot, l'idée ou l'unité absolue, s'efforce de réaliser cette unité dans le limites mêmes de sa finité, en étendant, autant qu'il est en lui, ces limites, c'est-à-dire en luttant au dehors sur le champ des conquêtes et de la gloire, et en se formant et se réformant intérieurement. C'est dans ces luttes et dans ce travail de formation et de réformation que sa vie se développe et se réalise et que s'accomplit sa destinée.

S'il en cet ainsi, et s'il est exact ce qui a été dit précédemment sur la contradiction, la nécessité et le système, on devra également admettre que dans cette union contradictoire, dans cette différenciation de l'esprit, et par suite dans cette lutte (quelles que puissent être, d'ailleurs, la forme et l'intensité de la lutte) l'État est subordonné à la religion, et que c'est dans cette union où l'Etat entre comme moment subordonné de la religion que réside le rapport de la religion et de l'État. Et ce rapport, je dois le dire encore, on ne doit pas se le représenter comme un rapport accidentel, et comme si l'État pouvait être sans le religion, et celle-ci sans l'État, mais comme un rapport nécessaire et absolu, comme un rapport de deux sphères nécessaires dans le système, mais dont l'une est plus nécessaire et occupe une place plus élevée que l'autre.

Quel est, en effet, l'objet de la religion? C'est Dieu, l'absolu, l'absolue vérité, c'est-à-dire la vérité qui n'est pas une

vérité abstraite ed indéterminée, mais la vérite concrète et systématique, l'unité comme unité systématique de l'être et de la connaissance, en un mot, comme esprit absolu. Mais, en disant que c'est là l'*objet* de la religion, on emploie une expression impropre et inadéquate. Dieu n'est pas l'objet de la religion en ce sens que la religion serait d'un côté, et Dieu de l'autre, et comme si Dieu venait se placer devant la religion et qu'il demeurât hors d'elle. Si telle était la religion, elle ne serait qu'une forme subjective et contingente, une forme vide, sans substence et sans contenu, puisqu'elle ne contiendrait pas son objet, Dieu. Par conséquent, la religion, qu'on en considère la forme ou le contenu, n'est une institution essentiellement divine qu'autant que Dieu est en elle, et elle n'est une institution essentiellement nécessaire qu'autant qu'elle est un moment, un sphère nécessaire de l'esprit absolu.

En effet, Dieu, ou l'esprit absolu est partout, il est la *mens agitat molem*, le *spiritus intus alit*, le créateur du ciel et de la terre, mais il n'est pas partout de la même façon. Et c'est là précisément le système. Et non-seulement il est, mais il se révèle aussi partout, car être et se révèler sont choses inséparables dans l'absolu. Un Dieu qui ne se révèle point n'est pas le Dieu créateur, et par suite il n'est pas le Dieu véritable; car le Dieu créateur est un être plus parfait qu'un Dieu qui ne crée point; et, par conséquent, il est le Dieu véritable. Il faut même dire que la création, et la création éternelle est, en un sens, l'acte absolu de la nature divine.

Or, créer c'est se révèler, et se révèler non-seulement à d'autres que soi-même, mais aussi à soi-même. Par conséquent, de quelque façon qu'on entende la création, qu'on l'entende comme un acte absolu et éternel, ou comme un

acte absolu dans le temps, Dieu s'est révélé, et se révèle à lui-même dans la création. Mais la sphère spéciale de la révélation c'est l'esprit. La nature révèle, mais elle ne se révèle pas à elle-même, et partant elle ne contient que virtuellement la révélation. Elle est la virtualité, elle n'est pas l'acte de la révélation. *Cœli enarrant gloriam Dei*. Les cieux racontent la gloire de Dieu, mais ils ne sont pas Dieu. Dieu est dans les cieux, puisque les cienx en célèbrent la gloire, mais il y est comme un Dieu silencieux et mort, et non comme le Dieu qui engendre la gloire, le Dieu vivant dans la plénitude et la vérité de sa nature. C'est seulement dans l'esprit que s'accomplit le mystère de la révélation et, par suite, de la création. *Veni creator Spiritus*. Car, je le répète, celui qui révèle crée, et celui qui crée révèle, et il crée et révèle en lui-même et pour lui-même. C'est ainsi qu'il est l'alpha et l'oméga, principe et fin, en un mot, esprit créateur absolu.

Mais si le domaine de l'esprit est le domaine de la révélation, et s'il est vrai de dire en un sens général que partout dans l'esprit il y a révélation, celle-ci ne s'y accomplit pas cependant partout de la même façon. Et si l'on examine la question sous sa forme déterminée et systématique, l'on verra que dans les sphères inférieures de l'esprit, dans l'individu, par exemple, et dans ses rapports individuels, ou dans la famille et dans les rapports, ou bien encore, dans la sphère de la justice, Dieu ne se révèle pas comme Dieu, comme principe créateur et universel des êtres. C'est seulement dans les hautes ragions de l'État, de la Religion et de la Philosophie que s'accomplit cette révélation (1).

(1) Comme cette recherche a spécialement pour objet les rapports de

§ XIV.

Et ici nous devons nous demander de nouveau, quelle est la raison qui fait qu'il y a conflit entre la Religion et l'État? La raison de ce conflit échappe aux séparatistes, de même que leur échappent la raison et le bien de tout conflit en général. Et c'est précisément parceque cette raison et ce bien leur échappent qu'ils ont recours à une séparation irrationnelle et impossible. Or, la raison de ce conflit réside en ceci, savoir, que l'État et la Religion sont si étroitement unis que, lorsqu'on considère leur nature et leur rapport, la difficulté qu'on rencontre ne consiste pas autant à les unir qu'à les séparer, c'est-à-dire à déterminer le moment de leur différence. En effet, dans cette haute région de l'esprit la Religion et l'État sont les deux sphères les plus intimement unies, et par cela même les plus opposées. Car les contraires ne sont des contraires que parcequ'ils constituent les différences d'une seule et même unité, ce qui fait qu'ils sont l'un dans l'autre, leur unité ne se réalisant et n'étant ce qu'elle est qu'en s'y différenciant et en les conciliant tout à la fois, c'est-à-dire en faisant que l'un passe et soit dans l'autre. C'est ainsi que

la religion et de l'État, pour ne pas compliquer la question, j'ai écarté l'art, bien que l'art appartienne, lui aussi, à la sphère de l'esprit absolu. D'ailleurs, l'art et la religion sont si intimement unis qu'en parlant de la religion on parle aussi, d'une certaine façon, de l'art. Quant à la philosophie, je ne pouvais ne pas la faire intervenir par la raison bien simple qu'elle a le droit d'intervenir dans toute recherche scientifique. Il est même plus exact de dire qu'il n'y a pas de recherche vraiment scientifique là où la philosophie n'intervient pas.

l'être et le non-être, le haut et le bas, le pôle positif et le pôle négatif, la nature inorganique et la nature organique etc. sont ce qu'il y a de plus uni et de plus contraire tout ensemble. Il en est de même de la Religion et de l'État. En effet, l'État ou l'esprit d'un peuple est divin, et Dieu est en lui, en tant que cet esprit réalise et révèle une certaine unité spirituelle, un certain savoir, et un certain vouloir universels, mais, d'un autre côté, il retombe dans la nature, dans le temps et dans l'espace, dans la sphère de la représentation et de la finalité finie, dans le temporel comme on l'appelle; en d'autres termes, Dieu existe en lui implicitement, comme virtualité et aspiration, et non pas explicitement comme objet atteint, comme contenu propre et final. Or cette aspiration que l'État ne peut satisfaire, cet objet qu'il ne peut atteindre et contenir c'est précisément la Religion ou l'Esprit religieux, lequel s'ajoutant à l'État et à l'esprit fini de l'État, y suscite ces aspirations, ces mouvements, ces ardents désirs, en un mot, ces conflits que l'infini suscite dans le fini. Et il faut noter que l'esprit absolu ne descend, et ne peut descendre sous sa forme déterminée, et, pour ainsi dire, organiquement dans la conscience des nations que dans ce point, et par cette rencontre de la Religion et de l'État, de même que la vie, la famille, l'armée, l'État lui-même, ou n'importe quel être ne saurait exister et se mouvoir dans un point quelconque du système, mais seulement dans ce point spécial et en vertu de ces éléments et de ces conflits qui constituent sa nature. Par conséquent, ici aussi, en supprimant ce point et cette rencontre, on supprime la Religion et l'État et tout ce qui s'y rattache et y trouve sa force et son fondement.

Si maintenant nous analysons ce rapport et en considérons les différents aspects, nons verrons, d'abord, que par cela mê-

me que l'esprit infini fait l'objet et le contenu de la religion, celle-ci s'élève au-dessus de l'État. Mais comment l'esprit infini s'élève-t-il au-dessus de l'esprit fini? Serait-ce en laissant l'esprit fini derrière lui et hors de lui, si je puis ainsi m'exprimer, comme une sphère à laquelle il n'est uni que par un lien extérieur et accidentel? En ce cas, il ne serait pas l'esprit vraiment infini, cause et finalité infinie, esprit créateur. Par conséquent, il s'élève au-dessus de l'esprit fini, et le surpasse en l'absorbant en lui-même, comme le cristal absorbe la lumière et la chaleur, comme l'être organique absorbe l'être inorganique. Si ce n'est qu'ici l'on a une absorption plus intime et plus profonde. Dire, en effet, que l'esprit créateur et infini contient l'esprit créé et fini revient à dire qu'il le contient parcequ'il l'engendre, et qu'il l'engendre comme un moment de lui-même, mais comme un moment subordonné (1). Et c'est cet acte générateur qui renferme la contradiction, la lutte et l'union des deux esprits tout à la fois. Car l'esprit créateur, en engendrant l'esprit fini, l'État, engendre la scission, la lutte des deux esprits, mais en l'engendrant comme moment de lui-même, ni il ne s'y sépare de lui-même, ni il le sépare de lui-même. Voilà comment la plus haute aspiration de l'État, ou, pour mieux dire, l'État lui-même, est l'aspiration à l'universel, à l'absolu, à la religion, et comment la religion fait la vie et le fondement de l'État. Et ici il devient plus évident encore comment séparer l'État de la Religion c'est le décapiter, c'est le séparer de cet acte générateur qui lui communique la vie et l'être.

D'où il suit aussi que la loi et la liberté religieuses sont la source de la loi et de la liberté politiques, et que là où

(1) Voy. plus loin § XXI.

l'on prétend établir une certaine égalité, un certain équilibre, et, pour ainsi dire, une certaine neutralisation de droits entre l'Église et l'État, ou bien, en intervertissant les termes, soumettre l'Église à l'État, il arrivera ce qui arrive dans les cas cités plus haut (1), dans l'enseignement, dans l'armée, et en toutes choses en général, car on fausse et on bouleverse par là le système et la nature des êtres: ce qui fait qu'on n'a plus ni l'Église ni l'État, ni la liberté de l'Église ni celle de l'État, mais l'Église esclave dans l'État esclave.

Et l'on n'est pas non plus fondé, pour justifier leur séparation, dans l'égalité, ou dans l'inégalité, ou dans je ne sais quelle liberté imaginaire, à invoquer certains passages de l'Évangile, tels que « *mon royaume n'est pas de ce monde* » ou « *rendez à César ce qui est de César, et à Dieu ce qui est de Dieu* ». Lors même, en effet, qu'on devrait entendre littéralement l'Évangile, ce qu'on ne peut admettre, et ce que personne, ni les Apôtres eux-mêmes, ni les pères de l'Église, ni les orthodoxes les plus stricts n'ont point admis, ayant tous, plus ou moins, exposé, développé, et interprété la doctrine évengélique; lors même, dis-je, que l'on devrait s'en tenir à la lettre de l'Évangile, il faudrait, en tout cas, s'attacher surtout à ses traits essentiels, et à l'enseignement, à l'esprit général qui y domine, et non pas y glaner quelques passages qu'on détache du tout pour étayer sa thèse. En soumettant l'Évangile, comme en général tout livre et toute doctrine, à cette espèce de dissection cadavérique on arrive au résultat exprimé par celui qui disait: donnez-moi une ligne de l'Évangile, et je ferai brûler un saint. Mais si au lieu de disséquer ainsi l'Évangile, on y considère l'en-

(1) Pag. 80 et suiv.

seignement fondamental, et le but suprême qu'on s'y propose, loin d'y trouver la justification, on y trouvera la condamnation de la séparation. Quel est, en effet, le but suprême de la venue et de l'enseignement de J. Christ? C'est de racheter le genre humain en en renouvelant l'esprit, et de le racheter et d'en renouveler l'esprit en fondant une nouvelle religion. Or peut-on supposer que J. Christ ait voulu opérer ce rachat et cette régénération en coupant l'homme en deux, et en laissant l'esprit fini, l'État, le temporel, ou comme on voudra l'appeler, en dehors de la rédemption? Y a-t-il une interprétation de l'Évangile plus antiévangélique que celle-là? Ce qu'il faut dire c'est que J. Christ, ayant compris que la Religion est supérieure à l'État, et que pour régénérer l'esprit politique on doit avant tout régénérer l'esprit religieux, fit usage, et dut faire usage d'expressions propres à élever les âmes au-dessus du point de vue de l'État, et à les placer dans la sphère plus haute de la religion. C'est là le sens, l'esprit véritable de l'Évangile, et aussi des passages que nous venons de citer (1).

(1) D'ailleurs, si l'on voulait opposer passage à passage, il serait aisé d'en trouver dans l'Évangile qui ont un caractère tout à fait politique. Par exemple, les passages célèbres contre les riches n'ont-ils pas une signification politique? Et quand J. Christ dit qu'il n'est pas venu porter le paix, mais la division, et que désormais le père sera en division avec la fils, et le fils avec le père (S.t Luc XII, 51-53); ou bien, lorsqu'il dit: que ce qui est élevé parmi les hommes est une abomination devant Dieu; ou bien encore, que la loi et les prophètes ont eu lieu jusqu'à Jean, mais que depuis ce temps le rayaume de Dieu est annoncé (S.t Luc XVI, 15-16), tous ces passages ne se rapportent-ils pas à la constitution des sociétés, n'ont-ils pas une portée politique? Et qu'on

§ XV.

Mais cet esprit infini qui se révèle dans la religion et la conscience religieuse, et qui se révèle en engendrant l'esprit fini qui est l'État, ou, ce qui est le même, l'esprit fini des nations, ne peut par cela même s'affranchir des limites de la conscience sensible et finie, et, par ce côté, il retombe comme l'État, bien que d'une façon différente, dans le temps et dans l'espace, et dans la sphère de l'existence finie. C'est ce qui fait, ainsi que nous l'avons remarqué plus haut, que la religion oubliant son objet peut plier devant l'État et les intérêts temporels et mondains. Car si, d'un côté, la conscience religieuse pense, ou, pour parler avec plus de précision, se représente et aime l'objet absolu, et qu'elle s'unit, et se sent indivisiblement unie à lui, elle demeure, de l'autre côté, extérieure à cet objet, de telle sorte que le sujet et l'objet, le sujet qui adore et l'objet adoré, sont encore séparés dans leur union, et n'atteignent pas à l'unité absolue. En d'autres termes, la conscience religieuse vit dans la foi, le mystère et l'absolue contradiction.

Et, en effet, par là que dans cette union du sujet et de l'objet dans la conscience religieuse, le sujet et l'objet sont encore séparés, l'objet est donné au sujet, c'est-à-dire est

fasse réflexion que ces paroles ont été prononcées à une époque et au milieu de sociétés où la Religion et État étaient si étroitement unis qu'attaquer la Religion c'était attaquer l'État. Ainsi, de quelque façon qu'on envisage la question, il est vrai de dire que la doctrine de la séparation de l'Église et de l'État, loin de trouver sa justification dans l'Évangile, y trouve sa condamnation.

présupposé par le sujet comme un terme immédiat qu'il reçoit, sent et entrevoit, mais qu'il ne démontre pas. Et, de son côté, l'objet, par la raison même qu'il n'est pas médiatisé, subjectivé et démontré, est, lui aussi, un objet fini dans son infinité. Et c'est là la foi, j'entends la foi religieuse. La foi est cette sphère, cet acte spécial, ce *croire*, où se révèle et existe l'absolu, lequel, précisément parcequ'il y est sous une forme immédiate, et comme objet présupposé, comme objet en qui l'on croit, mais qu'on ne démontre pas, est non-seulement le mystère, mais le mystère absolu, et par suite l'absolue contradiction, la contradiction qui est dans l'absolu en tant qu'absolu. De fait, si dans la foi l'absolu se pose comme absolu, et en même temps comme absolu non démontré, et partant comme absolu qui ne s'est pas pleinement révélé, l'absolu est par cela même le mystère absolu, et il n'est pas tel par un seul côté, par le côté du sujet, mais par celui de l'objet aussi; car ne pas complétement se révéler veut dire non-seulement que l'objet demeure extrinsèque au sujet, mais que le sujet aussi demeure extrinsèque à l'objet. Par conséquent, dans la foi l'absolu ne se révèle pas complétement à lui-même. Et c'est là l'absolue contradiction, la contradiction de l'absolu qui se dérobe à lui-même, est un mystère à lui-même, et en lui-même. Et cette contradiction comme moment de l'absolu nous la rencontrons dans notre religion. Si J. Christ est le Fils de Dieu, et, en ce sens, il est lui-même Dieu, il est en même temps un mystère, et un mystère non-seulement pour nous, mais pour lui-même. Il nous apprend, en effet, lui-même qu'il est venu accomplir la volonté et les decrets de son Père, et qu'il en ignore le sens arcane et la raison intime; et, de plus, qu'il n'est pas toute la vérité, mais que l'Esprit de vérité viendra après lui.

Or cette vérité qu'il n'est pas et qui viendra après lui, c'est-à-dire qui est au-dessus de lui, et qui, pour cette raison même, fait sa vérité, et non-seulement sa vérité, mais aussi la vérité de son Père; cette vérité où l'absolu doit se révéler absolument, et résoudre le mystère absolu et l'absolue contradiction (1), et les résoudre comme il résout les autres mystères et les autres contradictions, c'est-à-dire en se plaçant non hors du mystère et de la contradiction, et par suite hors de la réalité, du système et de l'univers, mais dans le mystère et la contradiction, ou, pour parler avec plus de précision, en engendrant lui-même le mystère et la contradiction, et en les engendrant pour être la vérité, et la vérité universelle, cette vérité, dis-je, est la philosophie. De même, en effet, que la finalité absolue n'est telle qu'en engendrant elle-même les moyens ou fins subordonnées, et en les engendrant comme ses moyens, et pour elle-même, ainsi l'absolue vérité n'est telle qu'en étant la vérité du Père et du Fils, c'est-à-dire des sphères subordonnées du système qu'elle engendre comme siennes, au-dedans d'elle-même, et pour elle-même. Et cette verité, je le répète, est la philosophie. Je ne dis pas que la philosophie a pour objet cette vérité, mais qu'elle est cette vérité, et cela par la même raison pour laquelle j'ai montré plus haut qu'on ne doit pas considérer l'absolu comme un simple objet de la religion, mais comme présent, comme con-

(1) On dit généralement *dévoiler* un mystère, *concilier* une contradiction. Mais les expressions *dévoiler* et *concilier* n'auraient pas ici rendu ma pensée, comme on peut le voir par le contexte. Je me suis donc permis d'employer l'expression *résoudre*. Ici, en effet, le mystère et la contradiction absolus sont le *problème* absolu que la philosophie est appelée à résoudre.

tenu dans la religion (1). Car s'il est vrai que la religion n'est la religion qu'autant que l'absolu est en elle, il en sera de même, et à plus forte raison, de la philosophie. Par conséquent, la philosophie est la philosophie parceque la vérité absolue existe en elle sous cette forme spéciale qui constitue à la fois la philosophie et la vérité absolue. Et en considérant le rapport de la philosophie et de la religion, on verra que la philosophie existe déjà virtuellement dans la religion, de la même façon dont la religion existe déjà virtuellement dans l'État. C'est ce qui amène cette conception suivant laquelle la philosophie et la religion auraient le même objet et ne différeraient que par la forme.

Pour voir si, et jusqu'à quel point cette conception du rapport de la religion et de la philosophie est fondée, nous devons considérer comment s'accomplit, et ce que renferme le passage de la religion à la philosophie.

Puisque l'absolu, tout en se posant dans la conscience religieuse comme vérité absolue, y laisse subsister le mystère et la contradiction, et par suite n'y atteint pas à son unité et à sa vérité absolues, il demeure, si l'on peut ainsi dire, hors de lui-même et extrinsèque à lui-même; ce qui fait que les éléments dont il se compose sont encore scindés, qu'ils se touchent sans se compénétrer. En d'autres termes, dans la religion l'absolu est encore dans la sphère de la représentation, et ne s'est pas élevé à sa sphère propre et finale, à la sphère de l'idée et de la pensée. Par conséquent, dans la religion l'absolu est dans sa vérité suivant la représentation, dans la représentation et par la représentation, ou, ce qui revient au même, dans la conscience religieuse l'absolu est l'absolue

(1) Voy. pag. 92.

représentation. Et, en appliquant cette notion à la doctrine chrétienne, on verra que le Père, le Fils et l'Esprit Saint sont cette vérité représentative et représentée, cette vérité, qui dans sa nature absolue, dans son unité comme dans sa différence, ne s'est pas encore affranchie du symbole, de l'image et de l'apparence, ce qui constitue précisément la représentation absolue et l'absolu mystère.

Cependant, l'absolu qui se pose de cette façon dans la conscience religieuse doit par cela même qu'il est l'absolu, se poser et se réaliser aussi comme tel. Et, en effet, cette représentation de l'absolu, ou cette révélation de l'absolu dans la représentation implique une sphère où l'absolu existe comme principe même de la représentation, et de sa propre représentation, et, par conséquent, une sphère où, existant hors et au-dessus de la représentation, il n'est pas représentable, mais pensable, c'est-à-dire une sphère où il ne peut être et se révéler que dans la pensée et comme pensée.

C'est cette transformation de l'être absolu représenté en l'être absolu pensé qui fait le passage de la religion à la philosophie. Ce que la religion se représente, la philosophie le pense, et, par conséquent, la représentation absolue de la religion se change en pensée absolue dans le domaine de la philosophie. *Fides quœrit intellectum* (1). La foi qui se représente l'absolu est mécontente d'elle-même, et elle est mécontente d'elle-même parcequ'elle sent que dans la contradiction et le mystère de cette représentation se cache un plus haut principe, le principe moteur et générateur de la foi elle-même; et poussée par ce principe elle veut s'entendre elle-même-

(1) S.t Anselme: *Tractatus cur Deus Homo, seu Fides quærens intellectum.*

me dans l'intellect absolu qui l'engendre, et cesser ainsi d'être simple foi en devenant philosophie. En d'autres termes, l'absolu abandonne la foi pour se réaliser dans l'absolue connaissance de lui-même et dans son absolue unité.

C'est cette transformation de la représentation et de la foi en la connaissance et en l'unité absolues qui constitue la philosophie, et distingue la philosophie de la religion. Et en ce sens on peut dire que l'objet de la philosophie et de la religion étant le même, la philosophie ne diffère de la religion que par la forme,

Mais qu'est-ce que la forme qui transforme ainsi cet objet? Est-ce une forme qui n'a pas un contenu propre et spécial, de telle façon que le pensée philosophique en s'ajoutant à la représentation absolue n'y ajouterait qu'une pure différence de forme?

Laissant de côté que, de toute façon, cette forme est la forme absolue, la forme qui donne à chaque être sa forme, et pour laquelle toute forme est faite et trouve en elle son unité, laissant, dis-je, de côté cette considération, je me bornerai ici à faire observer que la pensée philosophique en transformant la représentation ajoute à celle-ci et à son contenu un nouvel élément, et qu'ainsi elle n'en change pas seulement la forme, mais le contenu aussi. Et, en effet, la forme que la pensée ajoute à la représentation n'est autre chose que la forme de l'idée. Ce qui revient à dire que la pensée change la représentation en idée, et que par là l'être absolu représenté, ainsi que son unité scindée, contradictoire et mystérieuse deviennent l'unité véritable et complétement révélée dans l'idée, non dans l'idée en général, ou dans l'idée en tant que nature, mais dans l'idée pensée, et qui existe comme pensée dans son absolue unité. Et c'est là la pensée

philosophique. Par conséquent, lorsqu'on enseigne que la philosophie diffère de la religion par la forme on n'enseigne que la moitié de la vérité, car la vérité entière est que leur différence est la différence même de la représentation et de l'idée, différence qui n'affecte pas seulement la forme, mais la forme et le contenu tout ensemble (1).

Si tel est le rapport et telle la différence de la religion et de la philosophie, il suit 1° que si la religion et la philosophie sont toutes deux nécessaires, la philosophie est plus nécessaire que la religion; 2° que la philosophie est l'idéalisme, et l'idéalisme absolu, et que hors de l'idéalisme absolu il n'y a ni science ni philosophie véritables.

Quant à la première proposition, savoir, que la philosophie est plus nécessaire que la religion, elle pourra, sans doute, paraître non-seulement étrange, mais absurde. Mais c'est ici le cas de dire: *credo quia absurdum*. En effet, l'intelligence qui peut trouver absurde cette proposition est l'intelligence qui ne pense pas l'idee et le système, et pour une telle intelligence la vérité qui est dans l'idée et le système est nécessairement l'absurde. Et non-seulement elle est, mais elle doit être l'absurde, autrement elle ne serait pas la vérité. Et il faut ajouter que non-seulement cette proposition, mais que, suivant le besoin, ou le cas, ou le point de vue limité et exclusif où elle pourra arbitrairement se placer, toute autre proposition pourra lui paraître absurde. Car, de même qu'elle trouve absurde qu'on admette que la philosophie est plus nécessaire que la religion, ainsi elle pourra trouver absurde qu'on admette que l'État est plus nécessaire

(1) Voy. plus loin, § XX.

que l'individu, ou que la religion elle-même est plus nécessaire que l'État.

Et, en effet, cette intelligence, qui n'est autre que la conscience sensible et finie, ne pouvant s'élever à l'idée et au système, ne peut par cela même penser la nécessité des choses, ni la nécessité de l'État, ni celle de la religion, ni celle de la philosophie. Et en s'attachant à ce qu'elle appelle faits, et en interprétant ces faits à sa guise, c'est-à-dire en les mutilant et en les faussant, ou en ignorant et en supprimant d'autres faits et, qui plus est, la raison des faits, elle bouleverse et nie la raison et la nécessité de toutes choses, comme elle nie ici la nécessité de la philosophie. Nier, en effet, que la philosophie soit plus nécessaire que la religion c'est nier cette nécessité même qui constitue la nature spéciale de la philosophie, cette nature qui la distingue de la religion. Or, telle est cette nécessité que tous les arguments qu'on peut diriger contre la philosophie pour l'abattre ou en diminuer l'importance viennent se briser contre elle, parceque cette nécéssité est la nécessité même de la connaissance et de l'existence absolues.

Et quels sont ces arguments? Une société, dit-on, ne peut se passer de la religion, mais elle peut fort bien se passer de la philosophie (1). Il y en a même qui prétendent que la philosophie est dangereuse, qu'elle est un poison subtil qui s'infiltrant dans le corps social le corrompt et le dissout. Et puis, où est la philosophie? Car il y a tant de philosophies que c'est bien le cas de répéter avec Diogène: *hominem quæro*.

(1) Voy. notre *deuxième Introduction à la Philosophie de l'Esprit de Hégel* (*Philosophie de l'Esprit*, vol. II) où l'on trouvera ce point plus complétement développé.

Il faut convenir, en effet, que la philosophie est un poison, et le plus puissant des poisons. Seulement, c'est un poison qui porte avec lui-même son antidote et auquel on peut appliquer les mots de Frère Laurent « dans la tendre écorce de cette petite fleur le poison a sa demeure et la médecine sa puissance (1) ». Le difficile c'est d'entendre la nature de ce poison et de savoir le mêler pour soi-même et pour les autres dans ces doses et ces combinaisons qui peuvent rendre la santé et la vigueur. Et comment rend-on la santé? On la rend en expulsant les humeurs malsaines qui veulent s'établir dans l'organisme et y prendre la place des saines. Ce sont ces humeurs malsaines qui s'élèvent contre la philosophie et l'accusent d'empoisonner les nations. Ce que la philosophie empoisonne ce sont, en effet, ces humeurs, c'est-à-dire la torpeur des esprits, l'égoïsme, l'ignorance et l'erreur. Loin donc d'éloigner de leurs lèvres ce poison, les peuples, imitant Mithridate, devraient, ce me semble, s'en administrer à larges doses pour vaincre ces autres poisons que je viens de nommer, et qui les attaquent de toutes les façons et les remplissent de maux. Et il me semble aussi que s'il y un regret qu'ils devraient éprouver c'est que la philosophie, ce don, comme dit Platon, le plus beau que les Dieux aient fait aux hommes, ne puisse se communiquer à eux qu'imparfaitement.

Mais l'on insistera et l'on dira: en admettant même que la philosophie soit, en un sens, nécessaire, elle ne le sera que comme une sorte de couronnement, et non pas comme partie essentielle de l'édifice, tandis que la religion en est une des

(1) Within the infant rind of this small flower
Poison hath residence and medecine power.
Shakspeare : *Romeo and Juliet*

parties les plus essentielles. Et vous en avez une preuve évidente en ceci, premièrement que la religion naît avec les nations, tandis que la philosophie ne vient que plus tard, et lorsque les nations ont déjà reçu un certain développement et se sont socialement constituées; et, en second lieu, que la religion est faite pour le grand nombre, c'est-à-dire pour la société, tandis que la philosophie n'est faite que pour le petit nombre, et le très-petit nombre.

Mais quand on considère la question du véritable point de vue, du point de vue de l'idée systématique, l'on voit que de pareils arguments n'ont point de valeur, qu'ils vont même à l'encontre du résultat auquel on vise en les employant. Ainsi, dire que la philosophie n'est que le couronnement de l'édifice c'est ne rien dire, ou c'est dire le contraire de ce qu'on croit dire. Si, en effet, ce couronnement est ce qu'il y a de plus essentiel dans l'édifice, toutes les autres parties de l'édifice lui seront subordonnées, et seront faites pour lui et suivant la nécessité de sa nature. Le sanctuaire aussi est le couronnement du temple, et le fruit est le couronnement de la plante. Et dans le fait matériel il se peut qu'un temple soit sans le sanctuaire, et qu'il y ait une plante sans fruit. Mais il ne suit nullement de là que le temple soit un temple véritable sans le sanctuaire, ou que la plante soit la plante véritable sans le fruit. Il faut même dire que le temple et la plante ne seraient pas, et ne seraient pas ce qu'ils sont, et ce qu'ils doivent être sans le sanctuaire et le fruit. Et que le sanctuaire et le fruit viennent les derniers, c'est ce qui ne change en rien la nature et la nécessité de ce rapport. Dans l'idée et dans la vérité le dernier est le premier véritable, et le premier n'est que par le dernier; ce qui revient à dire que le premier est engendré par le dernier. C'est, en effet, le sanctuaire qui

engendre le temple, comme c'est le fruit qui engendre le germe et tous ses développements. Et c'est là le sens profond des paroles de J. Christ: « la vérité viendra après moi » et de celles de S.t Paul: « ce qui est spirituel n'est pas le premier; c'est ce qui est animal; et ce qui est spirituel vient après (1)». La vérité absolue est, en effet, celle qui vient après les autres, c'est-à-dire qui contient et engendre toute vérité. Et cette vérité absolue est précisément l'objet de la philosophie, qui par cela même est, parmi les choses nécessaires, la plus nécessaire, et sans laquelle la religion elle-même est une institution boiteuse et acéphale, comme l'État est, à son tour, boiteux et acéphale sans la religion. Par conséquent, lorsque pour rabaisser la philosophie et en faire une sorte de suivante de la religion, on a recours à de pareils arguments, par cela même qu'on va à l'encontre de la vérité, en frappant la philosophie, on frappe du même coup la religion elle-même. Quel est, en effet, le principe, le critérium sur lequel sont fondés ces arguments? C'est que le nombre, la multitude, la conscience grossière et irréfléchie est la mesure de la nécessité et de la vérité des choses. Mais, en suivant ce critérium, on devrait poser en principe que le plus nécessaire n'est ni la philosophie, ni la religion, ni l'État, ni même la vie sensible, mais ce degré infime de la vie sensible qui a son siége dans le ventre; car on peut se passer de la religion, de l'État, de toutes choses, mais nul ne saurait se soustraire aux nécessités de la vie animale. La vie animale est la vérité suprême et la suprême nécessité d'où partent et où viennent aboutir tous ces arguments. J'avais donc raison de dire qu'avec de

(1) Corinth. I. XVI. 45-46.

tels arguments on démontre en réalité le contraire de ce qu'on se flatte de démontrer.

Quant à l'autre objection, que dans le nombre des philosophies on ne saurait dire où est la philosophie, elle est certes embarrassante, plus embarrassante même qu'on ne l'imagine. On pourra répondre, il est vrai, que cette objection est de la famille de ces arguments qui, prouvant trop, ne prouvent rien. C'est, en effet, une objection qui s'applique non-seulement à la philosophie, mais à d'autres institutions, et à la religion elle-même, et plus à la religion peut-être qu'à la philosophie. Mais cela n'infirme en aucune façon l'argument sceptique tiré de la pluralité des philosophies, argument qui, si on peut le diriger contre l'État, la religion et la science en général, on pourra, à plus forte raison et dans un sens plus spécial, le diriger contre la philosophie. Et, en effet, le sceptique a le droit de dire à l'État: il y a différentes formes politiques. Où est donc la vérité politique? Vous, État, vous pourrez me dire que telle forme l'emporte sur les autres. Mais c'est vous, État, qui me le dites, et qui me le dites probablement parceque c'est là votre forme. De toute manière, je vous démontre, à ma façon, que toutes les formes politique se valent, qu'elles sont toutes également bonnes, ou également mauvaises. C'est à vous, à votre tour, à démontrer que je me trompe. Et ce même langage le sceptique a le droit de l'adresser à la religion et à la philosophie, et à la philosophie avec plus de raison encore qu'à la religion. Car par cela même qu'elle est la science de l'absolue vérité, de la vérité à laquelle est, si l'on peut dire, suspendue toute vérité, la philosophie doit démontrer dans sa vérité toutes les vérités. Voilà pourquoi cette objection est embarrassante, et même insoluble, insoluble, je me hâte d'ajouter, pour toute autre doctrine que pour l'idéalisme hégélien, ou absolu.

L'idéalisme hégélien peut seul lever cette difficulté précisément parcequ' il est l'idéalisme absolu, et qu'il se distingue par là de l'autre idéalisme qui n'est ni chair ni poisson, mais une sorte de bascule, de diplomatie philosophique, qu'on me passe cette expression. Que nous disent, en effet, les idéalistes de cette espèce? L'idéalisme! disent les uns, certes, on ne saurait le nier, c'est une fort belle chose, chose divine. Mais il ne doit pas nous faire oublier l'autre flambeau de l'humanité, le bon sens, ou le sens commun—(car ce flambeau a deux noms) qui doit nous éclairer de sa lumière dans notre vie terrestre, et qui peut seul nous rendre puissants et heureux en ce monde, et, espérons-le, dans l'autre aussi. D'autres nous disent: l'idée nous l'admettons bien, et nous y reconnaissons un principe, mais nous n'y reconnaissons pas le principe le plus élevé, le premier principe. Et quel est, de grâce, ce principe autre que l'idée et supérieur à l'idée? Quant à cela nous l'ignorons. Si vous l'ignorez, nous allons tâcher de vous l'apprendre. Ce principe autre que l'idée, peu importe qu'on le place au-dessus ou au-dessous d'elle, est tout ce qu'on voudra. Ce pourra être le sens commun, ou l'infaillibilité du Pape, ou le phénomène, ou le positivisme, ou le néant, selon le caprice, ou les vues accidentelles et subjectives de l'individu. Je dis néant; mais, si en disant néant je dis quelque chose, je le dis par l'idée que j'exprime; tandis que celui qui prétend qu'il y a un principe autre que l'idée, et qui ajoute (et il est bien obligé de l'ajouter) qu'il ignore ce que peut être ce principe, celui-là ne dit absolument rien.

On prétend, en effet, qu'il y a un principe autre que l'idée. Mais ce principe le pense-t-on? Car si on en parle sans le penser, c'est comme si l'on ne parlait pas. On pense donc ce principe qu'on suppose n'être pas l'idée. Or, si on le pense, et de

quelque façon qu'on le pense, et quel qu'il soit, que ce soit le sens commun, ou l'infallibilité, ou je ne sais quel autre principe, on ne saurait le penser que par l'idée et dans l'idée. Que si l'on se fait une fausse notion de l'idée, le faux n'est pas dans l'idée, mais dans l'intelligence de celui qui ne sait la penser. Et qu'on n'oublie pas que nous sommes ici dans la sphère de la science où l'on doit penser les principes et les choses en général scientifiquement, c'est-à-dire d'une façon déterminée et en démontrant leur nature. C'est précisément pour éluder cette nécessité qu'après avoir imaginé un principe autre que l'idée (je dis *imaginé*, car on n'a là qu'un produit de l'imagination) on ajoute qu'on en ignore la nature. Si l'on en ignore la nature, comment se fait-il qu'on en parle? Et comment peut-on dire qu'il est, et que c'est un principe, et un principe quelconque?

Or, si le faux idéalisme est faux précisément parceque dans l'impuissance de saisir l'idée dans sa vérité et dans son unité brise l'idée et la vérité, et en brisant l'idée et la vérité se place dans l'impossibilité de rendre raison de lui-même et des choses en général, toute autre doctrine qui s'éloigne davantage de l'idéalisme absolu s'écartera bien plus encore de la vérité. Voilà pourquoi l'objection en question est insoluble pour toute autre doctrine que pour l'idéalisme absolu. Comment y répondre, en effet, hors de l'idée et de l'unité de l'idée? Comment y répondre, voulons-nous dire, si l'on ne peut démontrer que les différentes philosophies ne sont que des moments, des degrés d'une seule et même pensée, d'une seule et même philosophie? Or, quelle autre doctrine que l'idéalisme absolu peut fournir cette démonstration? Et que l'on fasse réflexion que cette démonstration concerne, comme nous venons de le faire observer, non-seulement la philosophie, mais

la religion aussi. Car la religion, étant fondée sur la foi et le mystère, ne saurait démontrer sa vérité, et, par suite, elle ne saurait non plus répondre à cette objection qui l'atteint elle aussi bien que la philosophie. C'est pour cette raison qu'elle *quærit intellectum*, qu'elle cherche cette intelligence, cette raison qui, se démontrant elle-même, peut seule démontrer la vérité de la religion, comme toute autre vérité. Et cette raison est l'idéalisme absolu, qui est absolu non parcequ'il exclut, comme les autres philosophies, la religion, et ne peut se concilier avec elle, mais, au contraire, parcequ'il renferme en lui-même la religion, en d'autres termes, parcequ'étant un système, il contient et démontre la religion comme un de ses moments.

§ XVI.

Mais qu'est-ce que l'idéalisme absolu? Comment contient-il, et démontre-t-il la religion? Et comment la foi et la religion peuvent-elles s'accorder avec lui? Et ne doit-on pas dire plutôt qu'en transformant la foi et en la remplaçant, il la détruit? Et vous qui d'une main accordez une si haute fonction à la religion, ne la lui enlevez-vous pas de l'autre en l'absorbant ainsi dans la philosophie? Ces questions auxquelles répond déjà en partie ce qui précède nous les retrouverons plus loin après en avoir examiné d'autres qui doivent nous y ramener comme à celles qui contiennent la solution finale du problème de la vérité. Par conséquent, laissant ici de côté la philosophie, l'idéalisme et ses rapports avec la religion, portons de nouveau notre attention sur la religion et l'État pour les considérer dans l'histoire de nos temps et des nations modernes.

Quand on réfléchit sur les causes qui ont amené la doctrine de la séparation de la religion et de l'État, doctrine qui trouve son expression la plus fidèle et la plus trompeuse dans la formule de Cavour — la plus trompeuse précisément parcequ'elle promet une liberté qu'elle ne saurait donner—quand dis-je, on réfléchit sur les causes qui ont amené cette doctrine, on en découvre principalement deux: la croyance en la toute-puissance de l'État, et l'indifférence religieuse qui va de plus en plus en augmentant, deux causes qui se donnant la main, et, en quelque sorte, s'engendrant l'une l'autre, ont fini par obscurcir et fausser la notion de la vérité et de la liberté.

L'État est tout-puissant. Il est la source de tout bien, de

toute force, de tout droit. Il peut tout ordonner, unir et séparer, faire et défaire à sa guise, et, par conséquent, la religion, et non seulement la religion, mais la science et la philosophie lui sont subordonnées. La conséquence de cette fausse conception de l'État c'est que les esprits se sont habitués à considérer la liberté politique comme la plus haute liberté, et à chercher dans la solution du problème politique la solution du problème de la vérité. En d'autres termes, le critérium politique est devenu le critérium de la vérité.

D'un autre côté, l'affaiblissement de la croyance religieuse, affaiblissement qui va de plus en plus en se changeant en indifférence et en scepticisme, est venu appuyer et, en un sens, justifier cette prétension du pouvoir politique, et maintenir et pousser les esprits dans cette voie. Car là où s'efface la vérité religieuse il ne restera que la vérité politique, qui se substituera à la vérité religieuse, et s'attribuera le haut domaine de la vérité et le gouvernement exclusif des esprits. L'indifférence peut prendre différentes formes. Dans l'individu elle peut être la négation de la religion, le scepticisme religieux. Dans l'homme politique ou dans l'État elle ne se montre pas sous un forme aussi négative et aussi absolue, mais elle en prend une plus tempérée et, par cela même, plus dangereuse. Le scepticisme religieux a, en effet, l'avantage de la franchise, et puis, comme tout scepticisme, il porte avec lui-même son remède. L'État, au contraire, vous dit: je ne nie pas la religion, je ne suis pas athée, mais indifférent. Et comment êtes-vous indifférent? Je le suis de plusieurs façons. Je le suis, d'abord, parceque je n'entends plus me mêler des affaires de la religion; en second lieu, parcequ'étant épris de la liberté, je veux que tous, et la religion la première, soient libres comme moi; et enfin, imitant Dieu

qui embrasse tous les hommes dans son amour, je veux, autant qu'il est en moi, embrasser toutes les religions, les laissant toutes vivre en paix ensemble sous mon égide, et declarant que pour moi je les trouve toutes également bonnes, ou que, lors même que je les trouverais toutes également mauvaises, je ne dois pas me mêler de ce qui ne me concerne pas, et de ce qui ne concerne que l'homme et Dieu.

Or, cette indifférence est plus fâcheuse que le pur scepticisme, par là même que c'est un scepticisme dissimulé, et surtout parcequ'elle vicie et bouleverse la notion de la liberté, de cette liberté que l'État n'a ni la faculté ni le droit de donner. Et, d'abord, il n'est pas vrai que l'État ne se mêle pas des affaires de la religion. Le fait même qu'il prétend accorder la liberté à l'Église, une liberté que l'Église ne demande pas, qu'elle repousse même, prouve qu'il s'en mêle. Et puis, voyez l'Angleterre. Est-ce qu'en supprimant ou, comme disent les anglais, en *désétablissant* l'Eglise d'Irlande l'État n'est pas intervenu dans les affaires de la religion? Aujourd'hui il met la main sur l'Église d'Irlande, demain il pourra la mettre sur l'Église d'Angleterre elle-même. Et que fait en ce moment l'État en Italie si ce n'est d'empiéter sur le domaine de la religion? On dira: l'État ne touche ni au dogme ni à la discipline, mais seulement au temporel. Je ne sais d'abord jusqu'a quel point dans la constitution de l'Église on peut séparer la discipline et le temporel. De toute façon si l'État ne touche pas aujourd'hui à la discipline il n'y a pas de raison pour que, si le besoin l'exige, ou si l'envie lui en prend, il n'y touche pas demain. Pour le dogme, l'État laisse, il est vrai, à l'Église pleine liberté. Mais c'est que le dogme ne le gêne pas, et que pour lui le dogme est une affaire de l'autre monde. Et qu'importe à l'État que

Dieu soit un, ou qu'il soit une Trinité, et même qu'il ne soit pas du tout? Aussi, tant que le dogme ne le gêne pas, l'État ne touchera pas au dogme, mais si jamais le dogme, descendant des régions célestes où l'État prétend le reléguer, venait le gêner, l'Etat ne se ferait pas faute de faire sentir au dogme sa puissance. C'est qu'au fond l'État ne croit pas à la religion, et bien moins, j'ai à peine besoin d'y ajouter, à la philosophie. L'État ne croit sérieusement qu'à une seule chose, à lui-même et à sa toute-puissance. Quant à la religion, ou il la tolère, ou il la subit malgré lui, ou il ne l'accepte que comme une sorte de poësie, ou comme un moyen pour réaliser ses fins temporelles, mais, en réalité, il ne la prend pas au sérieux. Et comment prendrai-je au sérieux ce dont je veux me séparer? Les choses dont je veux me séparer sont précisément celles auxquelles je n'attache aucun prix, que j'estime même dangereuses, tandis que je tiens à me mettre en rapport avec celles que je prise et estime utiles, bienfaisantes, nécessaires. Or, qui est-ce qui vous a fait ce que vous êtes, demanderons-nous à l'État chrétien? Qui est-ce qui vous a faits vous et les nations que vous gouvernez? A qui devez-vous cette forme, et cet esprit qui vous distinguent des nations de l'antiquité et des nations non chrétiennes? N'est-ce pas au christianisme? Mais le christianisme est-il le christianisme sans son dogme? Et s'il n'est pas le christianisme sans son dogme, ce dogme s'est-il envolé dans l'empyrée, ou bien plutôt ne s'est-il pas affirmé ét réalisé au milieu de vous et en vous, en vous communiquant une vie nouvelle et en vous faisant ce que vous êtes? Que signifient donc votre séparation de l'Église et de l'État, votre liberté religieuse, et votre liberté du genre hamain? Ce sont là des mots, des formules vides qui, si elles signifient

quelque chose, signifient la négation du christianisme et de vous-mêmes, États et peuples chrétiens, et, par suite la négation de l'histoire et de cette vérité qui est dans l'histoire. Dieu embrasse, dit-on, tous les hommes dans son amour. Toutes les religions se valent; elles atteignent toutes le même but. La belle vérité que celle-là! Un enfant peut dire cela. Et c'est précisément le langage d'un enfant. Dieu embrasse tous et tout dans son amour. Mais, après avoir dit cela, qu'a-t-on dit? Absolument rien. On n'a pas plus dit qu'en prononçant d'autres formules indéterminées, telle que « *liberté, égalité, fraternité* » ou « *Église libre dans l'État libre* » ; l'essentiel consistant ici aussi à déterminer comment Dieu aime tous et tout. Car, en nous en tenant ici à cette représentation indéterminée de Dieu, il faudra dire que Dieu n'aime, ni ne peut aimer tout et tous de la même façon, et que si, par exemple, il aime l'animal, il aimera l'homme plus encore que l'animal, et, par conséquent, s'il aime toute religion en général, il aimera surtout celle où il s'est plus complétement révélé. C'est là le point essentiel qu'il faut entendre, car c'est là que résident la puissance et la raison à la fois spéculative et historique du christianisme. J. Christ est mort pour le genre humain et l'a racheté. Il ne l'a pas cependant racheté sans le christianisme ou hors du christianisme, ce qui n'a pas de sens, mais par et dans le christianisme. Et S.t Paul est l'apôtre des gentils (*gentium*) non parcequ'il a considéré comme égales toutes le nations et toutes les religions, mais parceque la religion chrétienne étant la religion de la vérité, la religion absolue, toutes les nations et toutes les religions sont faites pour elle, et partant elles peuvent toutes se racheter en elle, et s'y élever à la vérité.

Or, le christianisme n'a pas constitué la nations chrétien-

nes dans la séparation, mais dans l'union de l'Église et de État, en les façonnant par ses dogmes et ses enseignements qui sont des dogmes et des enseignements déterminés, et nullement des formules indéterminées, expression d'un cosmopolitisme religieux vide de toute doctrine, de toute pensée religieuse réelle et déterminée, et fait seulement pour engendrer le trouble, la confusion et le néant dans les consciences.

Mais que prétendez-vous? pourra-t-on m'objecter. Quelle est votre pensée? Et à quelle conclusion voulez-vous en venir? Car vous dites : je ne veux pas la séparation de la religion et de l'État: je nie que l'État ait le droit de régler les affaires de la religion, et, au contraire, je soutiens qu'il est subordonné à la religion; et je soutiens aussi que le christianisme est la religion véritable. C'est là votre thèse. Et puis, à côté de tout cela, vous venez nous dire que le christianisme est malade et qu'il a besoin d'un médecin. Mais s'il est malade, comment peut-il être la vraie religion, la religion absolue? Et s'il peut guérir, où trouver, pour le guérir, un meilleur et plus puissant médecin que l'État? Direz-vous peut-être que la religion peut se guérir elle-même? Mais ce serait un cercle vicieux, un malade ne pouvant se guérir lui-même précisément parcequ'il est malade. Enfin l'indifférence ou le scepticisme dont vous faites un reproche à l'État, n'est-ce pas en réalité un bien, et ne contribue-t-il pas à la guérison du malade? Si je suis malade, il faut pour guérir que je devienne indifférent, et plus qu'indifférent, hostile au mal qui m'a mis dans cet état.

Sans doute, le moment sceptique est non-seulement utile, mais nécessaire pour la guérison du malade. Autre chose c'est cependant dire que le scepticisme est un moment nécessaire, mais qu'il n'est qu'un moment, autre chose c'est dire

que l'État doit se séparer de la religion, se renfermer dans une indifférence absolue, et ériger explicitement en principe l'égalité des religions; comme autre chose aussi c'est dire que l'État peut avec une certaine indifférence contribuer à la guérison du malade, autre chose c'est dire qu'il puisse lui-même guérir le malade. Car c'est le contraire qui est vrai. Ce n'est pas, voulons-nous dire, l'État qui peut guérir la religion malade, mais c'est la religion qui peut guérir l'État.

Quant à la maladie de la religion, en nous bornant à la considérer du point de vue limité où nous sommes ici placés, c'est-à-dire du point de vue de la religion elle-même, tout point de vue étant limité hors de la philosophie (1), nous ferons observer que l'indifférence religieuse n'a pas sa source dans l'État, mais dans la religion elle-même. La religiou devient incrédule, elle ne croit plus en elle-même. C'est ainsi que le soleil couchant annonce l'aurore nouvelle, c'est ainsi que la vie naît de la mort. La religion devient incrédule parcequ'un nouvel esprit fermente et se lève en elle; et l'incubation de cet esprit la rend malade et la guérit tout ensemble. C'est là l'histoire, et c'est là aussi le droit absolu de la religion. L'État n'a pas le pouvoir de guérir la religion, par là que la religion a seule le droit de se guérir elle-même. L'histoire des religions est une suite de guérisons semblables. Le christianisme a opéré la guérison des religions anciennes et des anciennes sociétés. Et au sein du christianisme lui-même a eu lieu une première guérison, la guérison opérée par le protestantisme. C'est ce qui nous conduit à jeter un coup d'œil sur l'histoire et l'état actuel du christianisme.

(1) Voy. plus loin § XX, XXI.

§ XVII.

Rappelons d'abord que c'est le christianisme qui a fondé les sociétés modernes, et que par cela même parmi les différents problèmes qui s'agitent dans la conscience chrétienne celui qui domine tous les autres c'est le problème religieux. La question politique, et la question sociale, comme on l'appelle, bien que plus apparentes et, pour ainsi dire, plus bruyantes lui sont subordonnées, et elles sont plus apparentes et plus bruyantes par la raison même qu'elles sont subordonnées, les choses les plus profondes étant les plus cachées. Par conséquent, aujourd'hui comme autrefois, la question vraie et décisive ne roule pas sur la séparation de l'Église et de l'État, mais sur la religion.

Le catholicisme et le protestantisme marquent les deux étapes qu'a jusqu'ici parcourues le christianisme. La question qui se présente à cet égard est naturellement celle-ci: le protestantisme constitue-t-il dans le christianisme un progrès relativement au catholicisme?

Si l'on juge le protestantisme suivant la mesure de l'indifférence politique, ou suivant le principe que toutes les religions sont égales, ou suivant l'autre principe que la religion ne concerne que l'homme et Dieu, le protestantisme ne marquera aucun progrès. Tout au contraire, en s'attachant à certains éléments extrinsèques, tels que la quantité, le nombre, et ce qu'on appelle unité catholique, on pourra en conclure que le catholicisme l'emporte sur le protestantisme. C'est là cependant un critérium antihistorique et antichrétien tout à la fois. C'est un criterium antihistorique, car si l'on admet que le christianisme est un progrès par rapport aux religions de

l'antiquité, on devra aussi admettre que le protestantisme est un progrès par rapport au catholicisme ; de telle façon que si en supprimant le christianisme on supprime en un sens l'histoire et la raison de l'histoire, en supprimant le protestantisme on supprimera l'histoire et la raison du christianisme. Quelle signification peuvent avoir, en effet, dans l'histoire le protestantisme et tout ce qui s'y rattache, c'est-à-dire la vie intellectuelle, politique, sociale, en un mot, l'histoire des nations protestantes, si le protestantisme ne marque pas un progrès dans le christianisme lui-même? Mais il marque un progrès, comme on va le voir. C'est donc se placer à un point de vue antichrétien que de ne pas vouloir reconnaître dans le protestantisme un progrès relativement au catholicisme.

L'opinion commence à se répandre et à prévaloir que les nations latines sont inférieures aux nations germaniques. On croit la combattre en disant que l'on ne voit pas en quoi les nations germaniques surpassent les nations latines, puisque celles-ci sont aussi braves et aussi intelligentes, et ont accompli d'aussi grandes choses que les premières. Oui, tout cela les nations latines peuvent l'avoir, mais ce qu'elles n'ont pas c'est la religion des nations germaniques, de celles du moins qui représentent le véritable esprit germanique. C'est là le point central de la supériorité des nations germaniques sur les latines.

Examinons. En considérant le catholicisme en général, on y trouvera la forme la plus élémentaire du christianisme, le christianisme immédiat, naturel, le christianisme qui est encore dans la nature et le paganisme. C'est le Fils qui n'est pas encore ressuscité, qui n'est pas cette vérité qui doit venir après lui, qui n'est pas l'Esprit. Tout dans le catholi-

cisme est sous une forme représentative et immédiate, tout y est fait pour matérialiser et pétrifier l'esprit. Les dogmes fondamentaux du christianisme y sont, sans doute, mais comme lettre, et non comme esprit. Le culte des images n'est pas un élément accidentel et extrinsèque, mais intrinsèque du catholicisme; car l'image, le symbole, la nature est le champ où il se meut. L'eucharistie n'est pas le Christ ressuscité et dans l'Esprit, mais c'est le Christ caché dans le vin et l' hostie, et qu'une formule verbale y fait descendre. En d'autre termes, l'eucharistie n'est pas une commémoration de là vérité, un symbole dont la vérité est dans la foi, et dans l'esprit en tant que foi, mais dans le symbole lui-même. C'est ce qui a fait dire à Hégel que, suivant la doctrine catholique, J. Christ est tout aussi bien dans l'estomac d'une souris qui a mangé l'hostie consacrée que dans celui d'un chrétien. Tout, dis-je, est immédiat et symbolique et, par suite, tout est extérieur, autoritaire et traditionnel dans le catholicisme. Le catholique, en tant que catholique, ne pense pas. Il ne peut et ne doit pas penser, et il ne doit pas surtout penser cette doctrine qui le fait ce qu'il est, c'est-à-dire chrétien. D'où l'usage du latin, et la défense de vulgariser la Bible. Par là la vérité qui est dans le christianisme demeure, en quelque sorte, étrangère au catholique. Et, en ce sens, le catholique n'est pas un être spirituel, il n'adore pas Dieu en esprit et en vérité, mais dans la chair et la lettre. Et ce trait qui est le trait caractéristique, l'essence du catholicisme, on le rencontre sous des formes et à des degrés divers dans toutes ses institutions, et chez toutes les intelligences catholiques, même chez les plus éclairées. Qu'on lise, pour citer un exemple récent, les lettres du Père Hyacinthe. et les écrits de Döllinger. Quel est le pivot autour duquel tour-

nent tous leurs raisonnements? C'est le passé, et l'autorité du passé, c'est-à-dire l'autorité de la tradition et des conciles, qu'ils interprètent, contestent ou admettent à leur façon, se flattant de combattre avec de pareils arguments le nouveau, ou, si l'on aime mieux, l'ancien (pour la raison et la vérité ancien ou nouveau c'est la même chose) dogme de l'infaillibilité. Ils en appellent aussi, il est vrai, aux nouveaux besoins de la science et des temps modernes. Mais autre chose est parler de la science et des besoins intellectuels de notre temps, tout le monde en peut parler, autre chose est s'élever à la science véritable, c'est-à-dire à la liberté de la pensée et de l'esprit. Du moment où le catholique se place dans cette sphère il n'est plus catholique, et s'il continue à faire profession de catholicisme, il peut bien croire l'être, mais dans le fait il ne l'est plus (1). Et s'il fallait insister ici

(1) Quelque louable que puisse être l'intention qui préside à l'entreprise des vieux catholiques, et bien qu'elle montre qu'en Allemagne la question religieuse préoccupe et passionne toujours les esprits, ce qui en est le plus beau côté, quand on la considère en elle-même et dans sa valeur intrinsèque, on ne peut ne pas y voir une sorte de regrès dans la pensée religieuse en Allemagne. D'abord, le mot lui-même, *vieux*, sonne mal à l'oreille. On veut rajeunir la religion avec du vieux. Cela paraît étrange. C'est comme si dans la transfusion du sang on prenait le sang d'un vieillard pour rendre la vie et la vigueur. Et puis, *vieux catholiques*! Que veut-on dire par là? Veut-on dire qu'il faut rebrousser chemin, ramener la religion, comme on dit, à son origine, aux apôtres et à J. Christ? C'est très-aisé à dire, mais c'est fort malaisé à faire. C'est même impossible, d'abord, par la raison que l'humanité ne revient jamais en arrière, ou que, si elle revient en arrière, elle y revient en ajoutant autre chose au passé, ce qui veut dire qu'en réalité elle ne revient pas en arrière. Ensuite J. Christ lui-même en-

sur ce point, il serait aisé de démontrer comment les philosophes catholiques, et Bossuet et Fénélon, et Rosmini et Gioberti et d'autres, précisément parcequ'ils sont, et en tant qu'ils sont, catholiques, philosophiquement parlant, ne pen-

seigne que la vérité viendrait après lui; entendant par là que la vérité est dans l'esprit de son enseignement, que c'est cet esprit qu'il faut développer, et que l'œuvre du chrétien consiste à pénétrer de plus en plus dans cet esprit, et à le réaliser en y pénétrant; ce qui n'est nullement revenir en arrière. Les vieux catholiques ne sont donc que deux mots, *vieux* et *catholiques*. Ou bien ils sont autre chose que ce que ces mots signifient. S'ils sont, en effet, vraiment catholiques, ils ne sauraient être plus catholiques que la Papauté. Ils le sont même moins, d'abord parceque la Papauté est plus vieille qu'eux, et ensuite parceque la position de cette dernière est plus franche et plus nette. Que si sous la devise de *vieux catholiques* se cache une doctrine nouvelle, un affranchissement réel de la tutèle de la Cour de Rome, en ce cas, et Luther? pourra-t-on leur demander. Avez-vous oublié Luther? Et ici aussi, il me semble qu'on doit leur préférer, et de beaucoup, Luther, par la même raison pour laquelle on leur préférera le catholicisme de Rome, c'est-à-dire par la raison qu'on sait ce qu'a été et ce qu'a accompli Luther, tandis qu'on ne saurait dire ce que sont et ce qu'entendent accomplir les vieux catholiques. Leur tentative rappelle les propositions gallicanes. C'est la tentative d'une pensée et d'une volonté indéfinies et qui flottent indécises autour du point véritable du problème. Mais peut-être les vieux catholiques prétendent-ils que leur doctrine est une doctrine nouvelle, et qu'elle marque un nouveau développement de l'esprit chrétien, un développement de cet esprit plus haut et plus vrai que le catholicisme de Rome et le luthéranisme. En ce cas, qu'ils commencent par changer leur devise, et qu'au lieu de s'appeler vieux, qu'ils s'appellent jeunes, ou nouveaux catholiques, et qu'ils nous montrent, en outre, ce qui est l'essentiel, que leur doctrine est, en effet, ce qu'ils prétendent qu'elle est.

sent pas. C'est là le ver rongeur du catholicisme, ver que la science et la philosophie elles-mêmes ne sauraient détruire parceque dans le cercle de la vie nationale elles sont impuissantes sans le concours de la religion.

Ainsi donc, le catholique ne pense pas, et ne doit pas penser. Et pourquoi ne doit-il pas penser? C'est que d'autres, ou, pour parler plus exactement, un autre, le Pape, pense pour lui. Dans le catholicisme c'est le Pape qui a le privilége exclusif de la pensée et de la vérité. Le Pape seul est infaillible. L'infaillibilité du Pape, quoiqu'en disent les catholiques qui sont opposés à ce dogme, est le pivot, la clef de vôute de l'édifice catholique. Abolissez l'infaillibilité, et vous n'avez plus le catholicisme. Et que l'infaillibilité ait été déclarée aujourd'hui ou autrefois, le résultat est le même. Si elle n'a pas été déclarée dans les temps passés, elle a été implicitement admise dans le fait. La déclaration qu'on y a récemment ajoutée n'est que la constatation d'un fait, c'est-à-dire de la vraie doctrine catholique; de telle sorte que si en elle-même et dans l'ordre de la vérité cette déclaration est un regrès, elle est un progrès dans le sens catholique. Dire avec Döllinger et d'autres catholiques que cette déclaration est un défi jeté à la conscience et à la science moderne, ou bien, qu'elle est en désaccord avec certaines traditions de l'Église, c'est ne rien dire. Car le Pape a le droit de ne point reconnaître la conscience et la science modernes, ou de n'y reconnaître que ce qu'il croira convenable et conforme à la doctrine catholique. Et quant aux traditions de l'Église, en supposant qu'il y en ait qui lui sont opposées, il y en a d'autres qui l'appuient. D'ailleurs, si le Pape est le seul interprète vivant des livres sacrés, à plus forte raison le sera-t-il de la tradition et des conciles, et

puisqu'il a le pouvoir d'ouvrir et de fermer, de lier et de délier, il aura aussi celui de modifier et de réformer la tradition et les conciles. Et il ne sert de rien de faire intervenir les conciles et le consentement de l'Église comme condition de l'infaillibilité. Car ce qu'il faut avant tout et essentiellement considérer c'est l'acte suprême de l'autorité pontificale, c'est-à-dire la sentence prononcée *ex cathedra*. Si cette sentence n'a pas une valeur absolue par elle-même, mais par l'intermédiaire des conciles, et en tant qu'elle est suggérée, ou reçue et approuvée par eux, l'autorité pontificale tombe, et avec elle tombent l'église catholique et le catholicisme. Le nom pourra rester, mais non pas la chose. On aura, veux-je dire, une doctrine de *juste milieu*, une transaction, une sorte de concordat, ou de constitutionalisme religieux, un gallicanisme, mais nullement le vrai catholicisme. L'infaillibilité et la Papauté sont donc inséparables. Abolissez l'infaillibilité, et la Papauté n'est plus la Papauté.

Mais qu'est-ce que l'infaillibilité pontificale? Est-elle la vraie infaillibilité, l'infaillibilité de la science, c'est-à-dire cet acte absolu de la libre pénsée où la verité se révèle à la pensée parceque la pensée est dans la vérité, et, réciproquement, la vérité est dans la pensée, parçeque, en d'autres termes, le sujet et l'objet se sont intimement unis et compénétrés, de telle façon qu'ils s'affirment comme costituant une seule et meme nature, une seule et même vérité, ce qui fait que la penseé est vraiment libre, qu'elle est la penseé? Est-ce là l'infaillibilité pontificale? En aucune façon. L'infaillibilité pontificale est une infaillibilité immédiate, naturelle, traditionelle, une infaillibilité qui demeure extérieure à son objet, la vérité. C'est l'infaillibilité dans le Fils, et non l'infaillibilité dans l'Esprit. L'Esprit y est comme lettre, mais il

n'y est pas comme Esprit, ce qui revient à dire qu'il n'y est point.

En effet, le Pape, dit-on, est infaillible parceque J. Christ a institué Pierre son successeur, et qu' il lui a transmis le pouvoir de lier et de délier (S. Matthieu) et de paître son troupeau (S. Jean). D'où il suit que le Pape est le seul interprète de la vérité contenue dans la Bible. Et comme la Bible est la vérité, le Pape est le seul interprète et dispensateur de la vérité, il est l'esprit vivant de la vérité, par là que c'est à lui seul que l'Esprit se révèle. C'est là tout l'édifice de l'infaillibilité pontificale et du catholicisme.

Ne voulant pas examiner ici combien cette institution de S. Pierre par J. Christ est historiquement obscure, douteuse et discutable, puisqu'on est allé jusqu'à nier la venue et la mort de S. Pierre à Rome, et ne voulant pas non plus faire intervenir ici l'exégèse biblique, mais renfermant la question dans les termes où je viens de la poser, l'infaillibilité pontificale, demanderai-je encore, est-elle l'infaillibilité? Non, elle n'est pas l'infaillibilité. Et, en effet, la Bible est, comme tout autre livre, un être mort, et la parole qu'elle contient est, elle aussi, une parole morte. Par conséquent, l'enseignement du Fils qui y est contenu est, en tant que pur enseignement du Fils, un enseignement mort, la pure lettre; et cela parceque le Fils, en tant que Fils, n'est pas l'Esprit, ou que, s'il est l'Esprit, il est, comme nous l'avons remarqué plus haut (1), l'esprit fini, l'esprit qui est dans le corps, dans le monde visible, en un mot, dans la nature, il n'est pas l'esprit infini. C'est ce que reconnaît le Fils lui-même lorsqu'il dit: « il vous est avantageux que je m'en aille; car

(1) Page 100.

si je ne m'en vais, le Consolateur ne viendra point à vous. et si je m'en vais je vous l'enverrai... et quand celui-là sera venu, savoir l'Esprit de vérité, il vous conduira dans toute la vérité. » (1). Or cet Esprit ne serait venu, et ne viendrait directement que pour le Pape, et il ne viendrait à nous que par son intermédiaire. Le Pape serait donc le médiateur de l'Esprit.

Cependant l'Esprit n'est pas descendu seulement sur S.t Pierre, mais sur les douze apôtres. Ce qui montre qu'il peut descendre sur l'homme par une autre voie que par le Pape, et que lors même que J. Christ aurait institué Pierre son successeur, une telle institution serait insuffisante relativement à l'Esprit et à la vérité. Et cette insuffisance vient précisément de l'insuffisance et de la limitation du Fils relativement à l'Esprit, limitation que le Fils lui-même a sentie et a expressément reconnue. On dira que le Pape comme successeur de S.t Pierre est l'unité de l'esprit apostolique, de l'esprit qui s'est répandu sur tous les apôtres. Mais cela ne fait pas qu'il ne se soit répandu sur tous les apôtres. J'entends dire que l'esprit divin, par cela même qu'il est l'esprit divin, ne

(1) S.t Jean. Ch. XVI, 7, 13. — Ce passage trouve son complément dans l'autre de S.t Matthieu (Ch. XII, 31, 32) où le Fils reconnait plus explicitement encore sa subordination à l'Esprit « Tout péché et tout blasphème, dit J. Christ, sera pardonné aux hommes; mais le blasphème contre l'Esprit ne leur sera point pardonné. Et si quelqu'un a parlé contre le Fils de l'homme, il pourra lui être pardonné; celui qui aura parlé contre le Saint-Esprit n'en obtiendra le pardon ni dans ce siècle ni dans celui qui est à venir». (Voy. sur ce passage mon livre: *Strauss, l'ancienne et la nouvelle foi* » pag. 328). Et S.t Paul commente et confirme ces paroles lorsqu'il dit: (Corinth. Ch. II, 15) « L'Esprit juge de toutes choses, et n'est jugé par personne ».

descend pas ainsi sur un ou plusieurs individus, quels qu'ils soient, et quel qu'en soit le nombre, s'identifiant avec eux et se transmettant traditionnellement par des moyens extérieurs de l'un à l'autre. C'est là une matérialisation de l'Esprit; c'est faire retomber l'Esprit dans la sphère de la nature et du Fils. C'est un procédé semblable à celui qui fait dire: Adam a péché, donc tous les hommes naissent pécheurs: ou bien: Adam est le père du genre humain. Ici aussi la vérité, l'Esprit, c'est-à-dire le vrai principe du péché et du genre humain est matérialisé, *naturalisé* dans la contingence et dans l'individu, Adam et sa transmission. La sphère de la vérité et de l'esprit est, par conséquent, plus large que celle où voudrait la renfermer l'infaillibilité pontificale.

Et non-seulement elle est plus large, mais elle est aussi plus haute. Comment a lieu, en effet, chez le Pape la révélation de l'Esprit? Elle a lieu en vertu de cette uuion qu'on appelle inspiration. La Pape est inspiré par l'Esprit saint. Or l'inspiration c'est l'esprit passif et fini, c'est l'esprit qui est encore dans la nature, ce n'est pas l'esprit infini, l'esprit qui pense et qui est dans le pensée, ou, pour mieux dire, est la pensée. La vérité qui se révèle dans l'inspiration n'est pas la vérité. Elle peut être la vérité, comme elle peut être l'illusion et l'erreur. La vérité inspirée c'est la vérité subjective et contingente, ce n'est pas la vérité. C'est la faillibilité dans l'infaillibilité. Et, par là même qu'elle est inspirée, elle demeure extérieure à l'inspiré. Par suite, le Pape qui est inspiré ne peut dire ce qu'est l'Esprit de vérité, l'Esprit qui fait la vérité du symbole, de la lettre, du Fils. Et ne pouvant dire ce qu'est l'Esprit, ne peut dire non plus si c'est l'Esprit véritable qui se manifeste à lui, et par cela même il ne saurait dire ce que sont le Fils et le Père, et quelle est la vérité

qu'ils contiennent. Car pour entendre le Fils et le Père, il faut entendre l'Esprit. Et même le Fils et le Père ne sont la vérité et ne s'entendent que dans l'Esprit. Par conséquent, dans l'ispiration pontificale le Père, le Fils et l'Esprit demeurent trois symboles, trois personnes sensibles, représentatives, naturelles, traditionnelles.

Et c'est là le *non possumus*, l'immobilité de la Cour de Rome. Car l'Esprit est vie et mouvement, et où n'est pas l'Esprit, il n'y a que la nature, la lettre morte et immobile. Le Fils est mort, et il devait mourir dans l'Esprit, et en mourant dans l'Esprit il est ressuscité et s'est glorifié lui même en se réconciliant avec lui-même et avec le Père dans la vérité. Ce qui veut dire que c'est l'Esprit qui a donné la mort au Fils et à son enseignement, et qu'en leur donnant la mort y a mis la vie véritable. C'est ainsi que l'Esprit est dans l' humanité et la meut, et la meut en renouvelant sans cesse en elle, dans la foi, et plus encore dans la pensée, le mystère de l' incarnation, de la mort et de la résurrection. Car l'humanité se meut, vit et ressuscite en tuant la nature et la lettre, de telle façon que là où il y a immobilité, il n'y a ni mouvement, ni résurrection, ni Esprit. Par conséquent, si le catholique ne se meut pas, n'est pas dans l'Esprit et ne pense pas, c'est que son chef ne se meut pas, n'est pas dans l'Esprit et ne pense pas.

Et ici l'on peut aussi voir comment l'unité catholique tant vantée n'est qu'une unité purement disciplinaire et extérieure, et nullement l'unité dans l'Esprit et la foi. Car, si la foi n'est pas l'intellect actif, suivant l'expression d'Aristote, ou l'Esprit absolu, elle y aspire cependant, elle le cherche, *quærit intellectum*, parcequ'elle est intimement unie avec lui. La foi qui ne cherche pas à s'entendre elle-même est la foi

aveugle, la foi qui demeure extérieure à son objet. Et ceux qui s'unissent dans cette foi s'unissent dans une foi extrinsèque et passive, c'est-à-dire, dans la passion, dans l'intérêt, dans l'utile, dans la discipline, dans l'autorité, en un mot, dans la nature et dans la lettre, et non dans l'Esprit. Et c'est là l'unité catholique.

Or cette unité, ou communion externe et dans la nature est une communion plus facile, plus superficielle et plus vulgaire que la communion interne et dans l'Esprit. Le grand nombre vit dans la nature. Ce n'est que le petit nombre qui vit dans l'Esprit, par la raison qu'il est plus aisé de vivre dans la nature que dans l'Esprit. Ce qui explique pourquoi le catholicisme l'emporte par le nombre sur le protestantisme. Mais, comme on le voit, c'est là un fait qui, loin de fournir un argument en faveur du catholicisme, en montre plutôt l'infériorité relativement au protestantisme.

Et ici nous trouverons aussi la raison d'un phénomène qui surprend et embarrasse beaucoup d'esprits, j'entends parler d'une certaine tendance du protestantisme à revenir au catholicisme, tendance qui se manifeste surtout en Angleterre. C'est là cependant un phénomène qui ne doit point nous surprendre. Le catholicisme étant le christianisme dans la nature, là où la foi et la pensée s'affaiblissent, cette tendance à retomber dans la nature doit se manifester. Cet affaiblissement peut se produire de plusiers façons, et avoir des causes diverses. Ce peut être un affaiblissement individuel, ou national, et il peut avoir sa source dans la richesse et la prospérité mêmes de la nation qui, énervant et abaissant les âmes, les matérialisent, y éteignent la vie de l'Esprit, et les poussent à chercher le fondement et le soutien de leur croyance dans l'autorité extérieure et la lettre. Il ne faut donc pas

non plus s'étonner que le catholicisme dure. Il dure et il durera, et en ce sens le Pape a raison de dire : *portæ inferorum non prævalebunt*. Mais il durera comme durent les religions de Foh, de Brahma e de Buddha, c'est-à-dire comme une forme inférieure du christianisme, et les nations catholiques, vieilles ou jeunes, peu importe, seront au nombre de celles qui vivent dans la nature, et non au nombre de celles qui vivent dans l'Esprit.

§ XVIII.

Un évêque catholique dit dans une pastorale récemment publiée: « le Pape reçoit-il des révélations nouvelles? Peut-il créer de nouveaux articles de foi? Certainement non (1). Non, il n'en peut pas créer. Mais pourquoi n'en peut-il pas créer? Est-ce qu'une nouvelle révélation, un nouveau développement de l'Esprit n'est pas possible? Oui, il est possible, dirons-nous, à notre tour. Quelle est donc la raison qui fait que le Pape ne peut recevoir une nouvelle révélation? C'est que l'Esprit véritable ne se révèle pas à lui. Et pourquoi ne se révèle-t-il pas a lui? Pour les raisons que nous venons d'exposer et qui peuvent se résumer en celle-ci: c'est que le Pape est dans la lettre et la tradition, et qui il n'est pas dans l'Esprit.

Or il nous semble que si le révérend homme qui s'est posé la question ci-dessus vivait dans l'Esprit, et dans la liberté de l'Esprit, il ne se la serait pas posée, ou il se la serait posée différemment. J'entends dire qu'au lieu de se demander si le Pape peut recevoir une nouvelle révélation, il se serait demandé si une révélation autre que la révélation catholique peut avoir lieu. Et, en se la posant ainsi, il n'avait qu'à ouvrir les yeux et à regarder autour de lui pour voir que non-seulement une telle révélation est possible, mais qu'elle est une réalité, et une assez vieille réalité. C'est, j'ai à peine besoin d'ajouter, du protestantisme que j'entends parler. Mais tel est le sort de l'Esprit de vérité que celui qui est dans la nature et dans la lettre ne peut l'entendre, et que, ne pou-

(1) Kübel, évêque de Fribourg (en Brisgau).

vant l'entendre, le renie, comme Pierre renie son maître, et s'élève contre lui en l'appelant impie, hérétique et que sais-je. C'est ce qui est arrivé à son origine au christisnisme, c'est ce qui devait aussi arriver au protestantisme. Or, je dis que le protestantisme est une nouvelle révélation de l'Esprit, et qu'il constitue un nouvel article de foi, et par cela même un nouveau droit et une force nouvelle dans la vie des nations. La foi protestante est la vraie foi, parcequ'elle est la foi dans l'Esprit. Le dogme fondamental, et, si je puis ainsi dire, l'acte absolu de la foi protestante est la foi dans la Bible non en tant que lettre, mais en tant qu'Esprit. Si le substrat de la foi protestante est toujours la Bible, celle-ci n'en est que le substrat, que la matière littérale, mais le principe vivifiant, celui qui anime et pénètre de lui-même cette matière c'est l'Esprit, et le libre Esprit, c'est-à-dire l'Esprit qui n'est ni à Jérusalem ni à Rome, qui ne vient pas en nous traditionnellement et par une opération ou par une autorité extérieure, mais qui illumine tout homme venant en ce monde, et qui est en nous en tant que nous sommes régénérés en lui. Car ma vraie régénération et ma foi ne sont et n'opèrent en moi parcequ'un autre les y met, mais parceque et autant que l'Esprit qui est en moi les y met, et si l'Esprit n'est pas en moi personne ne saurait les y mettre. Et la foi véritable n'est pas la foi dans la Bible en tant que lettre, mais en tant qu'Esprit. La lettre est l'occasion, le *stimulus*, l'image de l'Esprit, mais elle n'est pas l'Esprit. Par conséquent, pendant qu'en lisant et en méditant le livre sacré avec cet Esprit, j'accomplis ma régénération et vivifie ma foi, je mets dans ce livre cette vérité qui n'est pas en lui, mais dans l'Esprit. En d'autres termes, en me régénérant et en me spiritualisant moi-même, je régénère et spiritualise la lettre, en la brisant

et en l'effaçant comme lettre, et en l'élevant ainsi à sa vérité. C'est là la liberté de conscience du protestantisme. Je suis libre dans la vérité, dit S.t Paul, c'est-à-dire, je suis libre dans l'Esprit. Par conséquent, je ne suis pas vraiment chrétien dans le baptême de l'eau, mais dans celui de l'Esprit. Je ne le suis pas en étant baptisé, mais en me baptisant moi-même dans l'Esprit et la vérité. Ainsi, pendant que l'Église catholique se méfie de la Bible, et qu'elle craint qu'en se répandant et en se vulgarisant la Bible n'ébranle l'édifice même dont elle est le fondement, l'Église protestante, au contraire, pose comme règle de foi que tous doivent la lire et la méditer. La lettre de la Bible est, comme toute lettre, impure, douteuse, obscure, imparfaite, mais l'Esprit qui est plus fort que la lettre saura la purifier, en dissiper les doutes et les obscurités, et la compléter. Et comme tout chrétien doit être dans l'Esprit, tout chrétien doit participer à cette œuvre de purification et de spiritualisation.

On dira: l'Esprit peut non-seulement purifier la lettre, mais la changer et la détruire.

Mais si l'Esprit est la vérité, qu'importe que la lettre soit modifiée, corrigée, détruite même? Vous craignez donc la vérité, vous n'avez pas foi dans l'Esprit et la vérité, vous n'avez pas la foi véritable. Et vous craignez la vérité pour la lettre, parceque vous êtes vous même dans la lettre. Vous craignez que l'édifice fondé sur la pierre ne soit remplacé par l'autre plus vrai, par l'édifice fondé sur l'Esprit.

Mais on insistera et l'on dira: où est dans la foi protestante l'enseignement? Où est l'autorité? Où est l'unité de la foi?

Non, c'est vrai, ces choses n'y sont pas pour le catholique qui étant né et ayant vécu au sein de l'Église catholique ne saurait entendre comment il peut y avoir un enseignement,

une autorité et une unité dans la liberté. Que ces choses soient plus difficiles dans la liberté on peut, on doit même l'admettre. Mais, par cela même qu'elles sont plus difficiles, elles sont plus profondes et plus vraies, les choses faciles étant les moins profondes et les moins vraies. « *L'Esprit*, dit S.t Paul, *sonde toutes choses, même ce qu'il y a de plus profond en Dieu* » (1). Et non-seulement il les sonde, mais il les fait, puisque « *Dieu est Esprit* » (2). Et puisqu'il est Esprit, c'est dans la liberté qu'il engendre le plus haut enseignement, la plus haute autorité, et la plus haute unité. Car l'Esprit est la liberté, et la liberté est l'Esprit. Où n'est pas l'Esprit on a la lettre et la servitude, on n'a pas la liberté.

Ainsi donc, l'Esprit libre crée l'enseignement. Et, en effet, si je n'enseigne pas suivant l'Esprit et dans l'Esprit, qu'est-ce que j'enseigne? Et si mon enseignement n'est pas un acte libre de l'Esprit, comment enseignerai-je la vérité? Et enseignerai-je aussi la vérité si mon esprit ne s'unit pas avec d'autres esprits dans l'Esprit et la liberté, ou si je ne travaille pour que d'autres esprits s'unissent avec moi dans l'Esprit et la liberté? Par conséquent, et moi qui enseigne et ceux qui reçoivent l'enseignement plus nous serons dans la liberté, et plus nous serons dans l'Esprit. Et cette liberté dans l'Esprit n'est nullement la liberté individuelle, abstraite et intérieure, la liberté renfermée dans la conscience individuelle, mais la liberté de conscience dans la vérité, c'est-à-dire dans l'Esprit qui se manifeste, se répand et se réalise dans l'enseignement

(1) Cor. I, et II, 10.
(2) S.t Jean. Ch. IV, 24.

religieux ou dans l'Église, en tant que l'Église constitue cette sphère de l'Esprit.

Et c'est aussi dans l'Esprit qu'est la source première de l'autorité. La vraie autorité n'est pas dans la tradition et dans l'institution par S.[t] Pierre, ni même par J. Christ en tant que Fils, mais dans l'Esprit, et où est l'Esprit. Elle n'est donc ni sur le Calvaire, ni à Jérusalem, ni à Rome, mais dans l'Esprit. Et si elle a été sur le Calvaire, comme avant d'etre sur le Calvaire elle a été dans le Tabernacle, et en Grèce et dans l'Inde, elle y a été comme lettre, et non comme Esprit. Et c'est précisément parcequ'elle y a été comme lettre, que l'Esprit qu'elle ne pouvait contenir l'a abandonnée. C'est comme l'*ipse dixit*. L'*ipse dixit* c'est beaucoup, c'est même nécessaire, mais ce n'est pas le plus nécessaire. Le plus nécessaire ce n'est pas Socrate, Platon, Aristote, J. Christ, mais le pourquoi, l'intime et absolue raison de leur doctrine, c'est là le plus nécessaire. Et c'est là l'Esprit. Par conséquent, si l'Esprit est dans l'église protestante, c'est aussi dans cette église que réside l'autorité.

Par la même raison, c'est-à-dire par la raison que l'Esprit est le principe de l'autorité, il est aussi le principe de l'unité de la foi, autant que l'unité peut être dans la foi, car, ne l'oublions pas, la sphère de la religion et de la foi n'est pas la sphère de l'unité absolue. L'unité de la foi n'est pas dans le nombre. Le nombre peut être grand, et la foi nulle ou très-faible. En ce cas, que signifie l'unité? C'est une unité vide, l'ombre trompeuse de l'unité. Il y a dans foi, comme en toutes choses, le dehors et le dedans. Le dehors c'est la lettre, le dedans c'est l'Esprit. La vraie unité de la foi est là où est l'Esprit. Or le petit nombre s'unit dans la foi,

le grand nombre s'unit dans la lettre précisément parceque c'est la lettre. Les ignorants aussi sont le grand nombre, et ils s'unissent eux aussi dans la lettre, dans le bavardage et dans l'ignorance, tandis que le petit nombre, et le très petit nombre s'unit dans l'esprit de la science. Et où est ici aussi l'unité véritable? Il suit qu'il y a, ou qu'il peut y avoir une unité de foi plus réelle et plus profonde dans des églises protestantes qui, tout en différant sur certains points, s'unissent dans l'Esprit, que dans l'église catholique où la lettre immobile et morte emprisonne, étouffe l'Esprit.

C'est là le catholicisme, et c'est là le protestantisme, comme c'est là aussi leur développement et leur filiation. J'entends dire que le passage du catholicisme au protestantisme c'est le passage du christianisme de son moment immédiat, de la lettre et du Fils, à son moment médiat, à la vérité de la lettre à l'Esprit.

Si maintenant nous considérons ce développement du christianisme dans l'histoire, nous verrons qu'il est principalement représenté par quatre nations, l'Italie, la France, l'Angleterre et l'Allemagne, et parmi les nations germaniques plus spécialement par la Prusse. Je laisse de côté l'Amérique par la raison que le christianisme n'y présente encore aucun trait essentiellement nouveau, et l'Espagne parcequ'en fait de religion elle ne diffère pas essentiellement de l'Italie.

L'Italie et la France sont les deux principales incarnations du catholicisme, mais elles ne le sont pas de la même façon. Dans le développement de la vie chrétienne, l'Italie, j'ai le regret de le dire, occupe le dernier rang, et dans la for-

me immediate (1) et la naturalité du catholicisme, elle marque le degré le plus immédiat et le plus élémentaire. Le catholicisme italien est le catholicisme qui se rapproche le plus du paganisme, et en ce sens on peut dire qu'il est l'irréligion dans la religion chrétienne. C'est ce qui pourra paraître étrange. Il pourra paraître étrange que l'Italie siége de la Papauté soit en quelque sorte le siège de l'irréligion. Et cependant il en est ainsi. Du moins est-ce ainsi que je vois la chose, et je ne crois pas me tromper. Ce que j'ai dit plus haut, savoir, que le catholique ne pense pas, s'applique surtout à l'italien. L'italien, religieusement parlant, ne pense pas. Ou il se moque de la religion, ou il se soumet passivement et aveuglement à l'Église. C'est justement là ne pas penser sur la religion. Ce n'est pas à dire que la conscience italienne ne sente pas le joug pontifical et ne s'insurge pas contre lui. Elle l'a toujours senti, et elle s'est toujours insurgée. Et Dante qui place des Papes dans l'enfer est le peintre et l'interprète de cette rébellion de la conscience italienne contre la Papauté. Mais c'est, doit-on ajouter, la rébellion de l'enfant, ce n'est pas la rébellion sérieuse de l'homme. C'est la rébellion de l'enfant qui pleure, crie, se démène, et maudit la main qui le frappe, mais qui reçoit les coups, et non-seulement les reçoit, mais finit par baiser la main qui les lui a donnés. Et pourquoi? Parcequ'il ne pense pas. Que s'il pensait virilement, au lieu de remplir l'air de vaines lamentations, il s'efforcerait sérieusement d'abattre son adversaire, non pour

(1) *Immédiatité*, *immédiation* seraient des expressions plus exactes, précisément parceque le catholicisme constitue le moment, le côté immédiat du christianisme, le christianisme qui est dans la nature.

la vaine gloire de l'abattre, ce qui serait encore une œuvre enfantine, mais dans la conscience de la force, du droit et de la vérité, pour se prouver, voulons-nous dire, à soi-même et prouver aux autres qu'on a pour soi la force, le droit et la vérité. Et c'est là la pensée virile du protestantisme.

Le point le plus élevé qu'a atteint la conscience religieuse italienne c'est le beau et l'art, non l'art romantique, mais l'art classique. Or l'art classique c'est l'art antique ou payen, ce qui fait que même par ce côté le catholicisme italien retombe dans la nature et dans la paganisme. Le beau, suivant le mot bien connu, est la splendeur du vrai, ce n'est pas le vrai. C'est encore le symbole, la lettre, la nature dans l'Esprit, ce n'est pas l'Esprit. L'art romantique se distingue de l'art classique en ce qu'il a la conscience de la différence du beau et du vrai, de la lettre et de l'Esprit, et que dans la conscience de cette différence il considère le beau comme un moment subordonné au vrai, et s'en sert librement comme d'un instrument pour la manifestation de l'Esprit. Il spiritualise et, en quelque sorte, efface la servitude et la finité du symbole dans la liberté infinie de l'Esprit. C'est ainsi que l'art ne se confond pas avec la religion, mais qu'il lui est subordonné. Shakspeare, Byron, Gœthe et Schiller sont les plus grands modèles de l'art romantiques. Au contraire, dans l'art antique, et plus spécialement dans l'art grec, le beau et l'art sont la religion elle-même. Le beau c'est le vrai. Le Jupiter de Phidias et le Jupiter dans l'Olympe d'Homère sont le vrai Jupiter ou, comme nous dirions, le vrai Dieu. Et le *Jupiter Optimus Maximus*, quoiqu'il ait une signification plus universelle et, par suite, plus spirituelle, il est, lui aussi, le Jupiter, le Dieu des Romains et qui a son siége au Capitole. Or l'art itelien est une reproduction de l'art antique dans le

christianisme; c'est une matérialisation du vrai dans le beau, c'est un retour du christianisme au paganisme. Les Madones, les Christ, les Saints de Raphaël et d'autres grands artistes, quelqu'admirables qu'ils soient du point de vue de l'art, sont peu faits pour éveiller ou fortifier dans les âmes la vie spirituelle. Au contraire, il y a dans leur perfection esthétique elle-même comme une tendance à rappeler et à retenir l'esprit dans la nature.

Et dans le Dante lui-même, dans le grand poëte national, qui avec la Papauté a plus que tout autre peut-être façonné non-seulement la langue, mais la conscience italienne, quand je le considère du point de vue de la religion, je ne puis n'y pas voir un poëte irréligieux, un poëte fait pour engendrer dans la conscience italienne ce scepticisme religieux superficiel dont il a été question ci-dessus. Envoyer les Papes à l'enfer, ou au purgatoire, ou au paradis, c'est là une conception qui au fond n'a pas d'importance; on pourrait même dire qu'elle n'a pas de signification. C'est un vol, une hardiesse de poëte. Mais, religieusement parlant, le seul résultat sérieux de cette hardiesse ce n'est pas de susciter un plus profond sentiment religieux, mais, bien au contraire, le mépris de la religion. Ajoutez que la Divine Comédie est un mélange de paganisme et de christianisme, et qu'on ne sait lequel des deux a la préférence dans l'esprit du poëte. Arrivé au paradis Dante renvoie, il est vrai, son maître comme indigne d'y entrer. Mais c'est une inconséquence et un acte d'ingratitude de ne pas l'y avoir fait entrer. Dante aurait dû, au contraire, le faire passer avant lui, par la raison même que Virgile est son maître, et ce maître qui avait été son guide dans ce chemin rude et fort (aspro e forte), et dans ces régions de deuil et de pleurs qui dans le catholicisme sont tout

aussi essentielles que le paradis. On ne voit donc pas pourquoi Virgile, qui a traversé l'enfer et le purgatoire et en est sorti, ne doit pas monter avec Dante au paradis. Par conséquent, Béatrice, qui, d'ailleurs, est, elle aussi, une réminiscence de l'antiquité, de la Diotime de Platon, est un personnage superflu, puisque Virgile aurait pu et dû continuer sa route. Le mélange de paganisme et de christianisme eût ainsi été plus complet (1).

(1) On objectera peut-être que ce sont là des considérations extrinsèques et qui ne saisissent pas la vraie pensée du grand poëte. Le disciple, dira-t-on, peut, à son tour, devenir maître et surpasser son maître. Et c'est ce qui arrive ici. Le jeune maître est ici le christianisme, et le vieux maître le paganisme. Et Dante a raison d'interdire à Virgile l'entrée du paradis où il traite à sa façon du dogme de la Trinité qui est le dogme fondamental du christianisme. Loin donc de faire un mélange de paganisme et de christianisme, Dante, pendant qu'il en montre la filiation, les distingue.

Comme on le voit, les considérations extrinsèques ne m'empêchent pas d'avoir un œil à l'intrinsèque, puisque je me fais moi-même l'objection. Mais c'est précisément l'intrinsèque qui me suggère ces considérations extrinsèques. Quel est, en effet, l'intrinsèque véritable? qu'on me permette cette expression. Ce n'est ni l'art ni la religion, mais la philosophie. J'entends dire que, quelque haut que soit le point de vue de la religion, c'est toujours un point de vue extrinsèque relativement à la philosophie. Or, c'est du point de vue de la religion qu'on doit juger ici l'œuvre de Dante. Par conséquent, c'est de ce point de vue que la philosophie doit, elle aussi, la juger ici, car si elle la jugeait comme œuvre d'art, ou comme œuvre philosophique, elle ne la jugerait pas du point de vue de la religion. L'objet de la philosophie c'est bien l'unité, mais l'unité en tant que système; et par suite la philosophie ne pense

C'est là le catholicisme italien, du moins jusqu'à nos jours. Quel est son avenir? Pour moi, je l'ignore. Je puis avoir mes doutes, mes espérances, mes désirs. Mais doutes, espérances, désirs sont choses individuelles, ce ne sont pas la certitude et la science. Ce que je crois cependant pouvoir affirmer c'est que ni la formule de Ca-

pas, et n'est pas cette unité hors du système, mais dans le système, c'est-à-dire en développant ses différentes sphères, telles que l'État, l'art, la religion etc. Et c'est ainsi qu'elle peut les déterminer et les juger. Or, je dis que si on la considère du point de vue religieux, et en écartant les points de vue esthétique et philosophique, la Divine Comédie est un poème irréligieux en ce qu'elle n'est propre ni à confirmer les esprits dans la foi catholique, ni à y faire germer une nouvelle foi, mais à y engendrer l'indifférence, et le mépris de la religion. C'est ici ma thèse, et elle n'est pas autre. En effet, l'enfer, le purgatoire et le paradis constituent tous les trois un dogme du christianisme, et ils le constituaient en un sens plus strict encore à l'époque où le christianisme était tout entier dans le catholicisme, le purgatoire ayant été, comme on sait, supprimé par le protestantisme. Or, si Virgile conduit Dante à travers l'enfer et le purgatoire, pourquoi ce maître ainsi christianisé ne pourra-t-il pas monter au paradis? Il aura d'autant plus le droit d'y monter que, suivant l'enseignement catholique, il sort purifié du purgatoire.

On dira peut-être que dans la pensée du Dante l'essentiel n'est ni l'enfer ni le purgatoire, mais le paradis, justement parceque l'essentiel dans la religion chrétienne c'est le dogme de la Trinité. Mais que devient la Divine Comédie avec ces subtiles suppositions, avec ces vues arbitraires qui ne sont que dans l'esprit de celui qui les imagine, et qui vont jusqu'à supprimer l'enfer et le purgatoire? Si l'on voulait se mettre sur cette voie, on pourrait supprimer le paradis aussi. Car la Trinité et le

voir, ni les applications et les expédients qu'on ira y puiser pourront changer l'état des choses et guérir les maux de ma patrie. Et ce que je vois et écoute autour de moi, à droite et à gauche, en haut et en bas, me confirme dans cette conviction. Le Pape s'en ira-t-il, ou ne s'en ira-t-il pas? Acceptera-t-il, ou n'acceptera-t-il pas la loi des garanties? C'est là ce que j'écoute (1). Ce qui me rappelle le : *que*

paradis sont choses différentes, et la Trinité peut très-bien être sans le paradis. Il n'y aurait plus ainsi de Divine Comédie.

Pour juger sainement de l'influence que l'œuvre de Dante a pu exercer sur la conscience religieuse des Italiens il faut la prendre telle qu'elle est dans son ensemble. En la prenant ainsi on verra que les parties qui ont exercé la plus grande influence sont précisément l'enfer et le purgatoire, et nullement le paradis qui est la partie la plus abstruse et la moins accessible non-seulement aux esprits non cultivés, mais aux esprits cultivés eux-mêmes et à la conscience religieuse. Il est donc vrai de dire que la Divine Comédie est un mélange de paganisme et de christianisme, et que ce mélange où Virgile remplit une si haute fonction, la fonction d'initiateur est plus propre à faire rétrograder et à éteindre qu'à faire progresser et à vivifier la conscience religieuse. Et les Papes placés dans l'enfer ont dû produire le même résultat. On dira : c'étaient des hommes indignes de leur ministère. Soit. Mais toujours est-il qu'en voyant les Papes dans l'enfer on se dit que la religion chrétienne ne doit pas avoir une bien grande valeur, qu'elle doit même valoir moins que la païenne, puisqu'on a, d'un côté, Virgile qui conduit Dante à travers l'enfer et le purgatoire, et, de l'autre, des Papes c'est-à-dire les chefs de cette religion, les Vicaires de Dieu sur la terre qui, comme tout autre mortel, et les plus méchants parmi les mortels brûlent dans le feu éternel.

(1) Je n'ai pas besoin de rappeler que ce livre a été écrit pendant qu'on discutait la loi des garanties.

pense Philippe? Et quelles nouvelles en a-t-on? des Athéniens. Et que vous importe de savoir ce que pense, et ce que fait Philippe? Ce qu'il importe avant tout c'est de ne pas consumer votre temps en de vains discours, mais de vous apprêter sérieusement à le combattre, et d'aller le combattre. Il me semble que les paroles de Démosthène ne s'adaptent pas mal au cas actuel.

Qu'importe que le Pape s'en aille, ou qu'il ne s'en aille pas, qu'il accepte ou qu'il n'accepte pas? Est-ce que si l'une quelconque de ces suppositions se réalisait la question sarait résolue? Nullement. Et pourquoi? Parceque la question est ailleurs. Que le Pape s'en aille ou qu'il ne s'en aille pas, qu'il accepte ou qu'il n'accepte pas, ce n'est pas là la question. Mais la question est de savoir si le Pape s'en allant ou ne s'en allant pas, acceptant ou n'acceptant pas, un nouveau développement, une nouvelle étincelle de l'esprit religieux peut s'allumer dans la conscience italienne, d'où qu'elle vienne, d'ailleurs, la merveilleuse étincelle, qu'elle vienne d'un Henri VIII, ou d'un Luther italien, ou de je ne sais quelle opération surnaturelle de l'Esprit, ou même, ce qui serait le plus miraculeux des miracles, du Pape lui-même. C'est là qu'est le nœud, et aussi la vraie solution de la question. Le reste est secondaire et ne résout rien. Il ne résout pas plus le problème religieux que ne résolvent le problème financier les mesures et les expédients qui, quelque variés et quelque ingénieux qu'il soient, en somme se résument tous en ceci: ouvrir un trou à droite pour en boucher un autre à gauche, qu'on me passe cette comparaison familière. Ce qui permet, il est vrai, à l'État de marcher. Mais c'est marcher de telle façon que si un autre miracle, l'étin-

celle d'un autre esprit, de l'esprit financier, et plus que financier, productif ne vient pas illuminer et stimuler la conscience italienne, le vaisseau de l'État criblé de blessures et faisant eau par tous les côtés ira s'engouffrer dans l'abîme. La religion, l'État, et les finances marcheront ainsi de conserve et seront entraînés dans la même ruine.

§ XIX.

En France le catholicisme a fait un pas en avant; il a abandonné la forme immédiate et immobile du catholicisme italien, et a commencé à se *médiatiser*, à se nier, à se mouvoir. Le Pape appelle la France la fille aînée de l'Église. Ce qui peut être vrai. Mais sa Sainteté n'ignore pas que si elle en est la fille aînée, c'est une fille aînée au tempérament turbulent et insoumis, et sur laquelle il ne serait pas prudent de trop compter. Car si elle a tiré l'épée pour la défense de l'Église, elle ne l'a pas moins tirée contre elle.

Et, en effet, le génie de la nation française est un génie inquiet, laborieux, actif. Ce n'est pas, cependant, le génie actif de la pensée synthétique et qui saisit l'unité concrète, mais de la pensée analytique abstraite, et, par suite, de la pensée éclectique et révolutionnaire ; qualités analogues et intimement unies. La pensée analytique abstraite est cette pensée qui mutile les êtres, n'en considère que des côtes, et ne saisit pas le point déterminant et spécifique qui fait leur nature et leur unité, ce à quoi se rattache la pensée éclectique qui consiste à prendre arbitrairement un principe limité et abstrait, et à en faire un principe fondamental et absolu, ou à le laisser comme on l'a pris pour un autre principe ; ou bien, à unir et séparer les êtres et les principes d'une façon extérieure, accidentelle et indéterminée. Et c'est là aussi la pensée révolutionnaire. Car la pensée qui, se plaçant à un point de vue limité ou subordonné, et négligeant ou n'entendant pas d'autres et plus hauts points de vue, ramène ces derniers aux premiers, les y renferme ou les leur subordonne, cette pensée brise et bouleverse la nature, les rapports et l'unité des choses.

Tel est la génie de la nation française, et telle est aussi son histoire. En considérant, en effet, son histoire religieuse on voit que si, d'un côté, la France a été le bras droit du catholicisme, de l'autre, elle a toujours protesté contre lui, mais que sa protestation a été une protestation violente, ou abstraite et superficielle, et qu'elle n'a jamais saisi la vraie solution du problème, en d'autres termes, qu'elle ne s'est pas élevée au véritable esprit du protestantisme, et qu'elle a dû par cela même retomber dans le catholicisme. Par cette même raison, c'est-à-dire par suite de ce procédé abstrait, de cette nature abstraite de son esprit, elle s'est flattée de pouvoir résoudre politiquement la question religiense, c'est-à-dire elle a considéré la religion comme subordonneé à l'État, d'où elle a conclu que la solution de la question religieuse n' est qu'un corollaire de la solution de la question politique. La croisée contre les Vaudois, Philippe le Bel et les Papes à Avignon, les Huguenots et la Saint-Barthélémy, l'édit le Nantes et sa révocation, les propositions gallicanes et les dragonnades, la grande révolution et le concordat du premier empire, les revolutions de 1830 et de 1548 et le second empire, et les événements qui se passent en ce moment même en France, tout a la même origine, tout est le produit de la même pensée, de la pensée abstraite qui se concentre dans le problème politique et y cherche la solution finale du probléme de la vie humaine, ce qui fait précisément que la solution du problème religieux est abandonnée à la force, ou à des combinaisons extérieures et artificielles, à ces conciliations qui ne concilient rien. La France oscille ainsi incessamment entre le catholicisme et la révolution, entre le catholicisme et sa négation, sans pouvoir jamais atteindre ce point fixe, cette unité qui paraît inaccessible à son esprit. Hégel a peint d'un seul trait cet état anormal et violent de la

France. « Une nation, dit-il, qui fait une révolution politique sans faire une révolution religieuse laisse subsister dans son sein une lutte, une contradiction que rien ne saurait concilier (1).

(1) Quand Henri IV disait qu'un *royaume vaut bien une messe*, il reproduisait à sa façon, et *mutatis mutandis*, le mot d'Euripide que « *s'il faut violer le droit, il faut le violer pour régner* ». Henri IV, en effet, en abjurant pour un royaume, violait un droit, et un droit plus haut que le droit écrit et le droit politique, le droit de la conscience, ce droit où il était né, dont il avait été nourri, qui l'avait fait ce qu'il était, et qui portait dans son sein la vraie régénération de l'esprit moderne. Son édit de Nantes n'est qu'une bien faible réparation, si c'en est une, pour la violation de ce droit. Vue de près, l'abjuration de Henri IV signifie que la raison politique doit l'emporter sur la religion, protestante, catholique ou autre. Si la France, au lieu d'être catholique, avait été protestante, et Henri IV, au lieu d'être protestant avait été catholique, il n'eût pas hésité à abjurer le catholicisme pour un royaume. Et pour se mettre en paix avec sa conscience il n'aurait eu qu'un mot à changer. Au lieu de dire « un royaume vaut bien une messe » il aurait dit « un royaume vaut bien un prêche (1). » Les

(1) Ce que je présente ici comme une possibilité ou une supposition pour donner plus de relief à ma pensée est dans le fait une réalité, puisque Henri IV changea trois fois de religion, et que, né protestant et chef des protestants en France, il finit pas devenir un des amis les plus zélés des jésuites, et par avoir pour confesseur un jésuite, le père Cotton. Quant au mot que « Paris valait bien une messe » il est de Sully conseillant à Henri IV à abjurer. Mais il est mieux à sa place dans la bouche de Henri IV lui-même. Sully savait bien qu'en donnant ce conseil il ne faisait qu'exprimer la pensée de son maître. Et même il ne l'exprimait pas assez énergiquement; car il évident qu'un homme qui change de religion trois fois n'hésiterait pas à changer de religion autant de fois que la raison politique pourrait le lui conseiller.

Or cette unité, cette conciliation, cet esprit qui est resté comme une aspiration dans l'histoire de la nation française, s'est réalisé, a atteint son but en Angleterre et en Allemagne.

Notons, d'abord, que tandis qu'en France les plus grands mouvements ont eu un mobile et un but politiques, et que la religion n'y est pas intervenue, ou qu'elle y est interve-

fameuses propositions gallicanes sont dictées par le même esprit qui a dicté l'édit de Nantes. C'est une transaction, une œuvre éclectique qui ne décide et ne concilie rien. Je dis que c'est une œuvre éclectique, mais il serait plus exact de dire que c'est une œuvre hypocrite. Qu'on lise le préambule ou la déclaration qui précède les quatre propositions. On commence par y faire une déclaration de soumission à la Sainte Église, et puis, comme si cette déclaration ne suffisait pas, on se tourne contre les hérétiques, c'est-à-dire les protestants en disant, que « *hæretici quoque nihil prætermittunt quo eam potestatem, quâ pax Ecclesiæ continetur, invidiosam et gravem regibus et populis ostentent, iisque fraudibus simplices animas ab Ecclesiæ matris Christique adeo communione dissocient. Quæ ut incommoda propulsemus nos Archiepiscopi et Episcopi Parisiis mandato regio congregati etc. hæc sancienda et declaranda esse duximus.*

On croirait après cette déclaration de soumission, et surtout après cette tirade contre les hérétiques que le clergé de France va prendre des mesures contre ces derniers, et que ces mesures auront avant tout pour objet de fortifier l'autorité du S.[t] Siège. Point du tout. C'est le contraire qu'on se propose, c'est cette autorité qu'on va amoindir. Mais alors pourquoi cette déclaration de soumission, et cette tirade contre les hérétiques? C'est qu'il le fallait bien; c'est que, voulant rester catholiques, il fallait bien, pendant qu'on frappait d'une main la Papauté, appliquer avec l'autre du beaume sur la blessure. Et comment se tirer d'embarras si ce n'est par un tour

nue indirectement ou comme mobile secondaire, le contraire est arrivé en Angleterre et en Allemagne. Ici le problème social et humain s'est surtout posé comme problème religieux; ce qui constitue précisément la supériorité de ces nations. Ces nations ont compris que, de même que le christianisme a rajeuni les anciennes sociétés, ainsi pour rajeunir l'esprit d'un peuple

d'adresse, et en disant au S.t Père. S t Pere nous protestons, nous aussi, mais notre protestation est l'humble protestation d'un fils soumis qui proteste pour le bien de l'Église elle-même, et qu'il ne faut pas confondre avec la protestation de ces hérétiques que nous détestons et condamnons comme vous? On se tirait ainsi d'embarras, il est vrai, mais on se tirait d'embarras sans satisfaire ni le S.t Siège ni la raison. C'est, comme on sait, Bossuet qui joua le rôle principal dans cet acte. Que l'on compare Bossuet devant Louis XIV avec Luther à la diete de Worms devant Charles V, et l'on verra de quel côté sont l'héroïsme et la vérité.— Vient la révolution. C'est un des événements les plus gigantesques que nous offre l'histoire, et devant lequel, quoiqu'on en dise, il faudra toujours s'incliner avec *amore et tremore*. Pour le bien juger il ne faut pas se laisser troubler par ses aberrations et ses excès. Quel grand mouvement historique n'a-t-il pas eu ses excès? Est-ce que le christianisme n'a pas eu les siens? Et, d'ailleurs, si la révolution a eu ses excès, elle a eu aussi, comme le christianisme, ses martyrs. Et quels martyrs! Des martyrs tout aussi héroïques, et, en un sens, plus héroïques même que les martyrs du christianisme. Car tandis que ces derniers ont souffert dans l'espoir d'une récompense, les martyrs de la révolution ont fait le sacrifice désintéressé de leur vie, ils se sont dévoués à le mort pour le bien de leur pays, et de l'humanité. Le droit et la liberté, et le droit et la liberté du genre humain c'est là la pensée motrice de la révolution française. Et sous ce rapport on a eu raison de dire qu'elle continue l'œuvre du christianisme. On peut même aller plus loin, et dire qu'en un sens elle s'élève au-dessus du christia-

il faut avant tout rajeunir sa conscience religieuse, et la rajeunir dans le christianisme lui-même en en développant l'esprit. C'est ce qui explique comment ces nations sont plus religieuses que les nations catholiques, et aussi comment elles ne sont pas révolutionnaires, mais essentiellement réformatrices, ce qui implique un travail continu et plus intime de·

nisme, littéral et traditiounel, en ce qu'elle pose explicitement en principe l'universalité et la souveraineté de la raison. C'est là le côté immortel de le révolution française. Mais il y a l'autre côté, le côté vulnérable; c'est qu'elle a pensé la liberté, le droit, l'humanité, la raison d'une façon abstraite et indéterminée, et tels qu'ils sont, pour ainsi dire, à l'état virtuel, et non tels qu'ils sont dans leur existence réelle, concrète et systématique. C'est ce qui explique (pour nous renfermer ici dans la question qui nous occupe) comment son attitude vis-à-vis de la religion n'est qu'un mélange de violence et d'impuissance. En considérant, en effet, le droit et la liberté d'une façon abstraite et indéterminée, elle a été amenée à penser qu'ils peuvent triompher et s'établir sans la religion; ce qui est le corollaire de cette autre pensée, que la religion est une institution accidentelle et indifférente relativement au droit et à la liberté, et qu'on peut s'en passer, l'abolir, ou bien, que, s'il y en a une, on n'a pas à s'en inquiéter, qu'il faut la laisser telle qu'elle est, qu'il s'agisse, d'ailleurs, du catholicisme, ou du protestantisme, ou du mahométisme, ou de n'importe quelle autre religion, car toutes les religions se valent. Et c'est là le vice radical de la révolution française, l'écueil contre lequel elle est toujours venue se briser; c'est croire, je le répète, qu'on peut réformer l'État et la société civile sans réformer la religion et la conscience religieuse. Contre cet état profondément anormal se débat la France depuis la révolution, et ses efforts pour s'en affranchir nous présentent ce mélange, ou ces alternatives de violence et d'impuissance qui, loin de fermer la blessure, l'élargissent et l'aggravent par là même qu'elles usent les

l'esprit, une foi plus profonde dans l'esprit et dans la liberté, et une intuition aussi plus profonde de la vérité. Car si la révolution peut être utile, nécessaire même dans de certains moments de l'histoire, on ne doit pas cependant la placer aussi haut que la réforme. L'esprit de réforme est cet esprit qui a la conscience de l'unité de l'histoire, de la raison, et de la vérité, tandis que l'esprit révolutionnaire brise cette unité; ce qui fait

forces vives de la nation sans rien décider. Le Pape prisonnier à Savone et le Concordat sont l'expression la plus marquée, et comme les deux limites extrêmes de ces alternatives. On a reproché à Napoléon ces mesures. Sans doute, Napoléon y a sa part de responsabilité, comme tout gouvernement a la sienne dans les mesures qu'il prend. Admettons même qu'il y en a la plus grande. Mais on a beau dire, c'est l'esprit de la révolution, ce sont les nécessités que la révolution lui a imposées qui les lui ont dictées. Il faut même aller plus loin, et remonter au-delà de la révolution pour retrouver la source de ces nécessités; car leur source véritable, leur source première n'est pas dans la révolution, mais dans l'esprit national lui-même dont la révolution n'est qu'un développement, qu'une phase. Napoléon, le Pape à Savone ou à Fontainebleau et le Concordat ne sont, sauf les variantes qu'engendre le mouvement de l'histoire, qu'une répétition de Philippe le Bel et des Papes à Avignon, de Henri IV et de l'édit de Nantes, de Louis XIV et des propositions gallicanes. Et quel a été pour la France le résultat de tous ces événements, et de toutes ces mesures? Les propositions gallicanes et le Concordat lui-même ne sont plus que lettre morte. L'Église française vient de rétablir le rituel romain, et elle est aujourd'hui plus ultramontaine que jamais. Et si l'on veut être plus complétement édifié sur ce point qu'on lise dans le *Journal de Genève* (juillet et août 1873) une correspondance de Paris sur *Marie Alacoque et le Sacré-Cœur*, correspondance qui a tout le caractère de l'exactitude et de la véracité.

précisément sa faiblesse. Car l'unité et, pour ainsi dire, la trame de l'histoire et de la raison il faut les recomposer. Et c'est là le difficile. Le difficile c'est de recomposer l'esprit d'un peuple déchiré et bouleversé par le souffle révolutionnaire. La religion le peut. Les combinaisons politiques ne le peuvent pas. La religion le peut, parcequ'elle est la religion, c'est-à-dire cet esprit divin, cet idéal, cette unité que l'État n'est pas. Les combinaisons et la finalité politiques sans la religion pourront unir extérieurement les esprits, mais elles les laisseront intérieurement désunis. Elles pourront aussi les unir intérieurement pour atteindre un but élevé, tel que l'indépendance nationale, mais cette union ne sera elle-même qu'un fait, en quelque sorte, accidentel et momentané si la religion ne vient la cimenter et la consolider.

L'Angleterre nous offre le rare exemple d'une nation qui fait une révolution politique, et qui cependant retrouve son unité. Mais pourquoi? Parcequ'au-dessus de la révolution politique il y a la révolution religieuse. C'est même la religion qui a amené chez elle la révolution politique. J'entends dire que l'Angleterre a fait une révolution politique pour défendre et maintenir sa nouvelle religion; de sorte que Cromwell a été un révolutionnaire politique et un conservateur en religion, et par cela même il a maintenu avec et dans l'unité religieuse l'unité politique de son pays. Et bien qu'il ne soit pas descendu de Henri VIII dans l'ordre politique, il en est descendu plus directement que Charles I dans l'ordre religieux. Et le même esprit se perpétue et le même fait se renouvelle dans la seconde révolution qui a été le corollaire et le complément de la première, dans la déposition, voulons-nous dire, de Jacques II, et l'élévation de son gendre Guillaume d'Orange au trône d'Angleterre.

La religion catholique enseigne, elle aussi, que la religion est le fondement de l'État. D'où vient donc que tous les mouvements qui ont eu lieu en France, la nation la plus énergique, la première parmi les nations latines, aient toujours eu un caractère politique et révolutionnaire, de telle façon que leur but paraît reculer indéfiniment et s'évanouir devant eux, et qu'on dirait que le seul résultat qu'ils atteignent c'est de faire retomber la France en deçà du point d'où elle est partie ? C'est, à mon avis, que la France n'a pas su s'affranchir du catholicisme. Et c'est aussi pour cette raison que toutes ses révolutions ne peuvent avoir qu'un mobile et un but politiques. D'où il suit que pendant que, d'un côte, elle veut politiquement se mouvoir et aller en avant, de l'autre, elle trouve devant elle une religion immobile qui n'y suscite pas cette contradiction, cette lutte rationnelle de l'Église et de l'État qui vivent dans le même esprit, dans l'esprit de liberté, mais qui, en réalité, la retient captive hors de l'esprit et de la liberté en l'enchaînant à la tradition et à la lettre. C'est cette immobilité de fer de l'Église catholique, jointe à l'impuissance de la France à s'élever au-dessus du catholicisme, qui a, en quelque sorte, neutralisé les instincts généreux et les puissantes facultés de la nation française, et le sang qu'elle a versé pour la liberté et l'humanité, et qui en même temps a, pour ainsi dire, scindé la conscience française en y engendrant ou le scepticisme religieux, ou la croyance que la liberté politique peut se fonder indépendemment de la religion, croyance qui malheureusement est partagée en France par les hommes les plus éclairés et les plus considérables. Aussi, pendant que les États protestants en luttant se réforment et progressent dans la liberté, en France les luttes n'ont jusqu'ici abouti qu'à en bouleverser et à en déchirer l'esprit.

Ma these est donc qu'en Angleterre et en Allemagne s'est réalisé cet esprit de liberté religieuse qui constitue la vie nouvelle des nations chrétiennes, et qui est le fondement véritable et solide de leur progrès et de leur régénération politiques. Mais cette même différence que nous avons rencontrée entre le catholicisme italien et le catholicisme français nous la rencontrons entre le protestantisme anglais et le protestantisme allemand; c'est-à-dire que de même que le catholicisme français marque un progrès par rapport au catholicisme italien, ainsi le protestantisme allemand marque un progrès par rapport au protestantisme anglais. En quoi consiste cette différence ou ce progrès du protestantisme allemand relativement au protestantisme anglais? C'est que le protestantisme allemand s'est plus approché que le protestatisme anglais de l'absolue liberté, de la liberté philosophique, et que, par suite, il est plus que le protestantisme anglais dans l'Esprit et la vérité.

Cette doctrine, je le sais, paraîtra singulière. Mais pourquoi? C'est qu'elle ne s'accorde pas avec l'opinion, et surtout avec l'opinion politique et religieuse. Mais la lumière commence à se faire sur l'Allemagne. Les derniers événements ont désillé des yeux qui ne voyaient pas, ou qui ne voulaient point voir.

Qu'a-t-on dit, en effet, de l'Allemagne jusqu'à ces derniers temps? L'Allemagne est, une nation savante, on ne saurait le nier, mais, au fond, c'est une nation de professeurs, de visionnaires, de pédants, une nation qui n'a pas l'esprit pratique, et qui en fait de liberté politique est encore dans les langes. Et puis, elle souffre d'un mal qui attaque et ronge tout; c'est le rationnalisme, la philosophie.

Voilà ce que l'Europe a entendu répéter tous les jours et sur tous les tons pendant des années par la presse et par des docteurs littéraires et politiques. Comment ! L'Allemagne la patrie de Luther, de Leibnitz, de Frédéric le Grand, le pays qui a inventé la presse et la poudre à canon, qui partage avec l'Angleterre l'honneur d'avoir inventé le calcul infinitésimal, et dont les races ont retrempé et rajeuni l'Europe, l'Allemagne serait une nation qui n'a pas l'esprit pratique et qui vit dans les nuages ? Et le mouvement intellectuel qui s'y est accompli de nos jours, mouvement le plus original, le plus profond et le plus complet peut-être après celui que nous offre la Grèce, qui même surpasse à quelques égards ce dernier, ce mouvement n'est rien, n'est pas une œuvre pratique, n'ajoute rien à la science, à liberté, à l'histoire ? Et qu'est-ce que l'histoire et la réalité si ce n'est cela ? Ainsi j'imagine que dans ces armées qui comptaient parmi leurs chefs ou leurs combattants des personnages tels que Socrate, Périclès, Thucydide, Xénophon, Alcibiade, il ne devait pas y avoir disette d'intelligence et de savoir. Mais jamais on n'avait vu d'aussi grandes masses disciplinées et animées par le savoir et l'intelligence comme celles que nous ont présentées les derniers événements. Et qui a élevé et façonné ces masses ? La religion, la science et la philosophie (1). C'est là le fait et la vérité du fait, et tout ce qu'on pourra dire et l'avenir lui-même ne sauraient les changer ou les amoindrir (2).

(1) J'ai entendu des Allemands appeler leur armée, *philosophische Heer*, ce qui vient précisément de la conscience qu'ils ont d'avoir été élevés surtout par la science et la philosophie.

(2) On objectera peut-être que l'armée allemande ne se compose pas

Rapprochons maintenant les deux protestantismes, et voyons en quoi consiste leur différence. Qui a fondé le protestantisme anglais? Henri VIII et Élisabeth, la mission de Cromwell et de Guillaume d'Orange s'étant bornée à mainteuir et à consolider l'œuvre des premiers. C'est ici qu'est la faute originelle, si je puis ainsi dire, du protestantisme anglais. Et, en effet, si en Angleterre la religion, en brisant la tradition et la lettre, d'un coté, marque un progrès dans la voie de l'esprit et de la liberté, de l'autre, elle ne s'est pas élevée au-dessus du point de vue de l'utile politique, elle

seulement de protestants. Mais il est évident que c'est le protestantisme, et la Prusse, en tant que centre du protestantisme allemand, qui en est l'élément prépondérant, l'esprit moteur. Il faut aussi remarquer que le catholique allemand lui-même ne saurait échapper à l'influence de la civilisation protestante, et, plus ou moins, y participer, et cela même à son insu et malgré lui. — Je dis que l'*avenir lui-même* ne saurait changer le fait. J'entends par là que, quelque soit l'avenir de l'Allemagne, ce qu'elle a accompli elle l'a accompli, de même que, quelque soit l'avenir de la France ou d'une nation quelconque, ce que ces nations ont accompli elles l'ont accompli, et si elles ont accompli de grandes choses, ces grandes choses restent et passent dans l'histoire comme patrimoine commun de l'humanité. Il arrive souvent, et fort souvent qu'on dénature le sens, ou qu'on amoindrit la grandeur des événements parceque, au lieu de les considérer en eux-mêmes, on les considère dans ce que devient, ou peut devenir, ou est devenue la nation qui les a accomplis. Une nation n'est pas grande par la durée, mais par les grandes choses qu'elle accomplit. Ce qu'elle devient après les avoir accomplies, qu'elle continue sa marche ascendante ou qu'elle commence à descendre, c'est ce qui ne diminue en aucune façon sa grandeur, pas plus qu'un fruit n'est pas moins savoureux et moins précieux parcequ'il commence à se gâter au moment même où il atteint sa perfection.

est restée une religion politique, une religion d'État, non dans le sens d'être unie, mais d'être subordonnée à l'État.

C'est ce qui explique plusieurs faits, et d'abord le défaut dans le protestantisme anglais, je ne dirai pas d'érudition et de doctrine, car pour l'érudition et la doctrine il y en a abondamment, mais de ce que j'appellerai idéal scientifique et philosophique. Il faut même dire que ce qu'on y rencontre c'est l'intolérance et l'aversion pour la libre recherche philosophique; ce qui frappe et, en quelque sorte, annulle le principe même sur lequel il est fondé, c'est-à-dire la liberté de conscience (1).

Ceci explique ensuite comment le protestantisme anglais va de plus en plus retombant dans la tradition et la lettre (2) et par cela même se rapprochant de l'église romaine (3).

(1) Dans le langage du protestantisme anglais « *free thinking, free thinkers* » (*libre penser, libre penseurs*) sont synonymes d'incrédulité. Or il y a là une négation non-seulement du principe protestant, mais du christianisme lui-même qui veut qu'on adore Dieu en Esprit et en vérité. Et une religion qui condamne la libre pensée (j'entends la libre pensée de la science) dans les choses de la religion est une religio qui cache dans son sein une contradiction inconciliable par là même qu'elle n'a pas foi en l'Esprit et la vérité.

(2) Un fait digne de remarque, et qui m'a frappé dans les prédicateurs des églises protestantes anglaises, c'est qu'ils se renferment presqu'exclusivement dans la sphère du Fils, que c'est surtout J. Christn qu'ils iuvoquent et sur lequel tourne leur prédication, tandis qu'ils font rarement appel à l'Esprit, et qu'ils y font appel comme à une Personne subordonnée.

(3) Je dis *se rapprochant*, car pour ce qui est du retour de l'Angleterre au catholicisme je le crois extrêmement difficile, pour ne pas dire impos-

Enfin ceci explique comment aujourd'hui l'Église anglicane est à la merci je ne dirai même pas de l'État, mais de la Chambre des Communes, de telle façon que si une raison ou une nécessité politique quelconque conseillait à celle-ci de l'abolir comme Église nationale, l'Église anglicane ne trouverait ni en elle-même ni dans le pays une force à opposer à sa volonté prépondérante. Je ne rechercherai pas quelles conséquences pourrait avoir pour l'Angleterre l'abolition de l'Église anglicane, parceque c'est là une question en dehors des limites où je dois ici me renfermer. Je dirai seulement qu'à mon avis ces conséquences seraient plus graves qu'on ne le croit peut-être, et que ne paraissent le croire les Anglais eux-mêmes, ou du moins un grand nombre d'entre eux. De toute façon ce serait briser cette unité de l'esprit anglais qui a fait l'Angleterre ce qu'elle est, qui a fait sa puissance, sa gloire et sa liberté. Les temps, dira-t-on, sont changés. Autres temps, autres mœurs. Oui, sans doute, les temps sont

sible. Il est cependant indubitable que les tendances catholiques sont allées en augmentant dans ces derniers temps en Angleterre. Ces tendances ont des causes diverses. Il y a d'abord, comme je l'ai fait noter (p. 132) la prospérité même du pays qui énerve et abaisse la pensée et la liberté de l'esprit. Il y a ensuite l'indifférence religieuse, et la raison politique qui dominent dans la Chambre des Communes. Enfin, une autre cause il faut la chercher dans cette notion indéterminée de la liberté qui ne sait discerner entre le vrai et le faux (c'est ce qui fait réellement la vraie et la fausse liberté), et qui, si elle le pouvait, ramenerait l'humanité non-seulement au moyen âge, mais au paradis terrestre, ou, ce qui est le même, à l'état sauvage. Et c'est là précisément la liberté à la Montalembert, la liberté qui tue la liberté. Cf. plus haut, p. 10-13.

changés. Mais on ne devrait pas non plus oublier que changer a une double signification, monter et descendre.

Quoi qu'il en soit à cet égard, et quelque puisse être l'avenir réservé au protestantisme anglais, tel a été jusqu'à ce jour son caractère distinctif: c'est, voulons-nous dire, un protestantisme politique et utilitaire qui, pendant qu'il admet en principe la liberté de l'esprit, la repousse dans le fait en repoussant cette liberté d'où émane toute autre liberté, la liberté philosophique.

Et, en effet, si, comme nous l'avons vu, l'État est incomplet sans la religion, celle-ci n'est pas moins incomplète sans la philosophie. C'est ce qui est non-seulement démontré par ce qui précède (1), mais ce que nous trouvons aussi enseigné dans ce passage mémorable de S.[t] Paul où il est dit: « Il y a bien diversité de dons, mais il n'y a qu'un même Esprit.... Car la parole de sagesse est donnée à l'un par l'Esprit ; la parole de science est donnée à l'autre par ce même Esprit ; un autre reçoit la foi par ce même Esprit etc. » (2).

(1) §§ XIII, XV. Voy. aussi plus loin § suiv.

(2) Je crois devoir mettre sous les yeux du lecteur le texte de ces paroles remarquables de S.[t] Paul (I. Cor. Ch. XII. 4. 8. 9.). ὧ μὲν γὰρ διὰ τοῦ πνεύματος δίδοται λόγος σοφίας· ἄλλῳ δὲ λόγος γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα· ἑτέρῳ δὲ πίστις ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι· ἄλλῳ δὲ κτλ. — Ce passage ou, pour mieux dire, ce chapitre est remarquable par plusieurs raisons. D'abord, en considérant l'ensemble des dons de l'Esprit que S.[t] Paul y énumère, et l'ordre suivant lequel il les énumère, on voit qu'il place à la tête de tous les autres le λόγος σοφίας, le verbe de sagesse, c'est-à-dire la philosophie, qu'après la philosophie il place la science, la connaissance en général, et qu'il n'assigne que la troisième place à la foi. Or cette classification de ce que l'Apôtre appelle dons de l'Esprit est

Or cette plénitude et cette liberté de l'Esprit où se développent et se meuvent la philosophie , la science et la foi tout ensemble nous les trouvons réalisées à un très-haut degré dans le protestantisme allemand.

Qui a fondé ce protestantisme ? Ce n'est pas un puissant de la terre chez qui le mobile politique et le mobile religieux sont tellement mêlés qu'on ne sait lequel des deux l'emporte sur l'autre (1), mais un pauvre moine qui dans le silence du cloître et dans la liberté de l'Esprit trouve assez d'énergie pour briser ces liens qui l'enchaînaient lui plus fortement que d'autres, et de jeter le gant à la puissance de Rome et de Charles V. L'histoire non a transmis peu d'exemples aussi émouvants et aussi sublimes que celui de Luther à la Diète de Worms où devant le plus grand potentat de

au fond la même classification que Platon expose dans sa *République* (L. VII). *Tu as compris la chose à merveille*, dit Socrate à Glaucon, *et suivant ces quatre différences, j'appelerai les quatre modes* (παθήματα) *de l'âme*, *le premier* νοῦς (la connaissance par excellence, la pensée spéculative ou philosophique proprément dite, qui correspond au λόγος σοφίας de S.t Panl; *le second* διάνοια (la connaissance discursive, ou suivant l'entendement, qui comprend les mathématiques, les sciences physiques, et qui correspond au λόγος γνώσεως de S.t Paul), *le troisième* πίστις (la foi, la vérité représentative, la vraie représentation, la πίστις de S.t Paul) et *le quatrième* εἰκασία (la sphère de la vraisemblance, de la connaissance sensible, par des images et des similitudes, en un mot, la sphère de l'opinion).

(1) Je laisse de côté les raisons purement personnelles qui ont pu pousser Henri VIII à se séparer de l'Église romaine, précisément parcequ'étant personnelles elles n'intéressent ni la philosophie ni l'histoire.

ce temps, et entouré de visages menaçants, il n'hésita pas, lui aussi, à prononcer le *non possumus*, mais le *non possumus* de la liberté et de la nouvelle vie de l'Esprit.

C'est là la génération vraiment libre et spirituelle du protestantisme germanique. Ici aussi l'État intervient, mais il intervient comme il doit intervenir pour que la transformation religieuse s'accomplisse, autant que possible, dans sa pureté et dans sa vérité, c'est-à-dire il vient après comme soutien, comme moyen et comme force subordonnée. C'est ainsi qu'intervinrent tous ces grands et intrépides champions de la Réforme, l'Électeur de Saxe, les Princes signataires de la Confession d'Augsbourg, Gustave Adolphe, (1)

(1) Il y a maintenant des historiens, M.r J. Gust. Droysen (dans sa monographie « *Gustaf Adolph* ») entre autres, qui viennent vous dire, et qui se donnent toute la peine du monde pour vous prouver que Gustave Adolphe n'est pas le héros qu'on avait cru jusqu'ici, et tel que Schiller surtout nous avait habitués à le considérer, que dans sa glorieuse carrière il n'a pas été mû par la religion, mais par des vues personnelles et intéressées, et que son but c'était d'élever un empire dans le nord sur les ruines de la maison d'Autriche. C'est à peu près le même procédé que d'autres historiens ont suivi à l'égard de Napoléon, procédé qui, suivant le mot de Hégel, rabaisse les grands hommes au niveau du maître d'école. Un pareil procédé fait de l'histoire un labyrinthe inextricable où vont disparaître sa signification idéale, et sa vérité. En supposant, en effet, en admettant même que dans l'entreprise de Gustave Adolphe se soient mêlées des vues personnelles et la pensée de fonder un empire protestant sur les ruines de la maison d'Autriche, Gustave Adolphe en est-il moins grand pour cela? En est-il moins vrai qu'il est descendu dans la lice comme protestant et comme représentant du protestantisme contre la puissance qui représentait le

Albert de Prusse et d'autres. Ils embrassèrent la Réforme et combattirent pour elle, mais ils n'en furent pas les auteurs. Et la lutte où ils s'engagèrent est d'autant plus héroïque, que plus pur, plus désintéressé et plus élevé est l'objet pour lequel ils versèrent leur sang et mirent en jeu leur vie et leur couronne.

Or ce libre *non possumus* , cet acte de la *raison pure* de Luther, si je puis ainsi m'exprimer, est le foyer où s'est allumée la libre et profonde pensée germanique, laquelle est libre et profonde parcequ'elle se meut surtout, ou du moins s'est mue jusqu'ici, dans la sphère de la religion et de la philosophie en les unissant, en les compénétrant, et en élevant, autant que possible, la religion à la philosophie ; ce en quoi réside la vraie liberté. Car c'est seulement par cette voie que peut pénétrer dans la religion *cette parole de sagesse* qui illumine, vivifie et purifie la foi. La liberté religieuse n'est pas dans le nombre des Églises, dans le fraction-

catholicisme, et que c'est dans cette lutte où étaient en jeu l'avenir et l'existence du protestantisme en Allemagne qu'il a donné sa vie ? C'est là l'essentiel pour la raison, la vérité, et l'histoire. Le reste est secondaire, et ne peut avoir un intérêt que pour l'érudition et la curiosité de l'érudit. Combien est plus idéal, plus vrai, plus profond et plus désintéressé le point de vue auquel s'est placé Schiller dans son *Histoire de la guerre des trente ans*, quelles que soient, d'ailleurs, les lacunes qu'on peut découvrir dans cette œuvre ! Je dis plus désintéressé, car il est clair que M.r Droysen amoindrit Gustave Adolphe au profit de la Prusse. Mais il ne voit pas qu'en suivant son procédé il serait tout aussi facile d'amoindrir la Prusse et de faire descendre Frédéric le Grand, par exemple, de la haute place qu'il occupe, et à juste titre, dans l'histoire.

nement de l'Église en Églises dissidentes, mais dans El'sprit de vérité et de sagesse qui anime la conscience religieuse ; ce qui est bien différent. Il peut se faire qu'il y ait un grand nombre d'Églises et peu de liberté. Il peut même arriver que la liberté diminue à mesure que le nombre des Églises augmente; en d'autres termes, il peut arriver que la conscience religieuse en se renfermant dans un cercle de plus en plus étroit devienne plus mesquine, plus intolérante, plus ignare et plus esclave de la lettre.

§ XX.

Mais l'on dira : tout cela est fort bien. Il se peut que dans le protestantisme, tel qu'il s'est réalisé en Allemagne. la religion ait atteint ce degré de perfection spirituelle que vous prétendez. Il se peut aussi que cette heureuse et rare association de l'esprit religieux et de l'esprit philosophique ait élevé l'Allemagne à ce haut degré de civilisation, de force et de liberté dont nous sommes témoins. Mais, en accordant même ce point, on a d'autres difficultés, ces difficultés que nous avons déjà rencontrées, et que vous n'avez pas encore écartées. Si, en effet, le protestantisme a atteint un si haut degré de perfection en Allemagne, comment se fait-il que, comme vous l'avouez vous-même, il soit, lui aussi, malade? De toute façon, il nous semble que, s'il est malade ailleurs, pour guérir il n'aurait qu'à se rendre en Allemagne. Le fait est qu'il doit être malade partout, en Allemagne comme ailleurs, et cela suivant vous-même. Quelle peut etre, en effet, la signification de la thèse que vous avez cherché à etablir plus haut (1), savoir, que la philosophie est plus nécessaire que la religion, et que celle-ci boite sans la philosophie, si ce n'est que la religion est, en tant que religion, plus ou moins. malade ? Mais si la religion est malade par nature, où est le médecin qui pourra la guérir ? Nous ne reviendrons pas ici sur ce que vous avez aussi avancé plus haut, savoir, qu'il n'y a d'autre médecin qui puisse guérir la religion que la religion elle-même (2), car on conçoit que vous ayez donné

(1) Page 105.
(2) Page 120.

cette forme à votre pensée pour montrer que ce n'est pas l'État qui peut la guérir, par là que l'État est, suivant vous, subordonné à la religion. Mais est-il bien vrai que la philosophie puisse guérir la religion? Et comment peut-on guérir un malade qui est malade par nature? En outre, comme nous l'avons déjà fait observer (1), la philosophie, par là même qu'elle est la philosophie, semble plutôt faite pour éteindre la foi que pour la raviver. Et puis, si la philosophie est ce médecin qui guérit la religion, pourquoi n'opérerait-elle pas une cure radicale en se mettant elle-même à la place de la religion ? Enfin, quelle est, demanderons-nous de nouveau, cette philosophie qui peut guérir la religion ? Vous prétendez que c'est l'idéalisme absolu, ou l'hégélianisme, et vous démontrez, à votre manière, que cette philosophie est la vraie philosophie, est la philosophie. Mais, lors même qu'il en serait ainsi, vous oubliez une condition indispensable pour la guérison du malade ; c'est que le malade soit disposé à accepter le remède qu'on lui propose. Or, regardez autour de vous, et dites-nous où, dans quel coin du globe vous découvrez une Église qui soit disposée à s'administrer ce breuvage hégélien. Passe encore si, au lieu d'un breuvage composé d'idéalisme absolu, vous en proposiez à la religion un moins absolu, plus tempéré et d'une plus facile digestion, un breuvage philosophique en général. Car, de même que la religion admet le beau, le vrai, le bien, la science en général, ainsi elle peut admettre la philosophie en général, sans trop s'engager et se compromettre, et surtout sans abdiquer la faculté d'admettre telle philosophie, d'en rejeter telle autre, et de les toutes rejeter, c'est-à-dire de rejeter la philosophie elle-même en général, si celle-ci

(1) Page 114.

s'avisait de trop lever la tête et de se donner des airs de maîtresse. Mais quand une philosophie, telle que la philosophie hégélienne, s'en vient vous dire qu'elle est la philosophie absolue et, tout en reconnaissant la nécessité de la religion, avance la singulière prétension de s'élever au-dessus de la religion, mieux vaut pour la religion, lors même qu'elle serait malade, et malade d'une maladie chronique et incurable, repousser toute philosophie qu'en admettre une pareille.

Tout cela on peut l'objecter, et on l'objectera, sans doute, contre la doctrine que nous venons d'exposer. Et l'on comprend qu'on fasse de telles objections, et d'autres objections semblables. Seulement nous rappellerons que les objections ne sont pas la vérité. Il faut même dire que celui qui objecte est hors de la vérité, s'il ne substitue pas quelque chose ed mieux et de plus vrai à la doctrine contre laquelle il objecte. La critique est facile, et l'art est difficile, dit l'adage. Et lorsqu'il s'agit de la vérité, la critique est facile pour l'intelligence qui est hors de la vérité, c'est-à-dire de l'unité, de l'idée et du système; et le difficile c'est cet art qui consiste à se placer et à se mouvoir dans l'unité, dans l'idée et le système. Car dans le système on entend la nécessité et la fonction déterminées de chaque chose, tandis que hors du système, l'unité étant brisée, cette nécessité et cette fonction s'évanouissent, et l'on voit par cela même surgir ces objections qui, comme nous l'avons montré, (1) peuvent être dirigées contre toutes choses, contre l'État, contre la religion, comme ici on les dirige contre la philosophie, et plus particulièrement contre l'idéalisme absolu. Le difficile, je le dis encore, c'est de se placer dans l'unité, et par

(1) § IV.

cette même raison le difficile pour l'intelligence qui est dans l'unité c'est de convaincre celle qui n'y est pas , et qui ne veut ou ne peut s'y placer.

Ainsi l'on dit: la religion repousse la philosophie (pour simplifier la question, écartons ici l' hégélianisme) et l'on ajoute que la religion a raison de la repousser parceque la philosophie est la négation de la religion et de la foi. Faisons, d'abord, noter que même dans le fait ceci n'est exact qu'en un certain sens, et nullement en un sens absolu; car l'histoire nous apprend que la religion a toujours, plus ou moins, admis la philosophie. Elle peut l'avoir admise à sa façon , comme une suivante qui doit se borner à exposer ses enseignements, mais elle l'a admise. Ce qui montre qu'elle a reconnu la nécessité de la philosophie, ne fût-ce que comme suivante. Mais supposons que les Églises soient unanimes pour repousser absolument la philosophie. Qu'est-ce que cela prouve? Est-ce qu'il prouve que le rapport de la philosophie et de la religion n'est pas tel que nous l'avons défini, savoir, que, si la religion et la philosophie sont toutes deux nécessaires, la philosophie est plus nécessaire que la religion, et surpasse la religion ? En aucune façon. La religion peut admettre la philosophie, comme elle peut la rejeter, elle peut l'admettre en un sens, et la rejeter en un autre. Ce n'est là qu'un état, qu'une attitude, ou pour mieux dire, un acte extérieur et subjectif de la religion, qui n'affecte et ne change nullement le rapport réel et objectif de la religion et de la philosophie. Ce rapport est, en effet, fondé sur cette idée, ou, pour parler avec plus de précision, est cette idée suivant laquelle la philosophie qui se meut par sa nature spécifique dans le sphère de la connaissance absolue, et est cette connaissance, s'élève au-dessus de la religion qui ne se meut,

et ne peut se mouvoir que dans le cercle de la représentation et de la foi. C'est là le vrai et l'essentiel. Tout autre point de vue est accidentel et secondaire. La religion peut repousser la philosophie, comme l'État peut repousser la religion, comme le disciple peut repousser son maître, comme le malade peut repousser le remède qu'on lui administre, comme l'homme en général peut repousser la vérité. Mais cela n'affecte aucunement la nature, la nécessité, l'ordre, et le cours des choses. Car la vérité n'est pas moins la vérité parcequ'elle est repoussée, et, étant la vérité, elle saura faire valoir ses droits, sinon aujourd'hui, demain, sinon ici, ailleurs, sinon par la persuasion, par la force, par cette force qui est précisément la force rationnelle parcequ'elle est la force de la vérité. Et dans le système, nous l'avons vu, c'est la vérité elle-même qui suscite la lutte, et qui la suscite pour être et s'affirmer comme vérité. Par conséquent, ici aussi, la lutte entre la religion et la philosophie est un moment nécessaire du système et de la vérité. C'est la mort violente du Fils dans l'Esprit, et de la foi dans l'intelligence.

On doit donc admettre qne l'intelligence nie la foi, et qu'elle doit la nier, autrement elle ne serait pas l'intelligence. Mais comment la nie-t-elle? Comme l'Esprit nie le Fils, comme le maître nie le disciple, comme la médecine nie la maladie. Et, un effet, la religion est malade non accidentellement, mais par nature, et cette maladie essentielle de la religion vient, comme on l'a montré précédemment, de ce que la vérité n'y existe et n'y peut pas exister *sub specie æternitatis*, mais *sub specie temporis*, c'est-à-dire sous forme de représentation, de symbole et de foi. Il en est qui pour la guérir radicalement ont pensé qu'on devait l'abolir comme religion, et la transformer en philosophie. C'est un remède dont s'est épris

surtout le siècle dernier, et que Rousseau a proposé dans sa fameuse profession du *Vicaire Savoyard*. C'est un de ces remèdes radicaux qui sont pires que le mal. C'est un remède suggéré précisément par l'intelligence qui est hors du système, et qui se flatte de résoudre le problème de la vérité en supprimant les différences et les luttes, tandis qu'en réalité elle le complique, et le rend même insoluble. La religion devenue philosophie, et la philosophie devenue religion est une métamorphose qui ne répugne pas moins à la nature des choses que le cerveau devenant cœur et le cœur devenant cerveau. Le cerveau est le cerveau, et le cœur est le cœur, et, s'ils sont intimement nuis, ils sont unis dans cette différence qui constitue leur nature spécifique et la supériorité de l'un sur l'autre. Et il en est de même de la philosophie et de la religion. On ne guérira donc pas la religion en l'identifiant avec la philosophie, mais on la guérira, dans les limites où elle est guérissable, en y faisant pénétrer *cette parole de sagesse* et de vérité qui est la philosophie.

Nous disions plus haut que la religion devient incrédule, et que c'est en devenant incrédule qu'elle se guérit elle-même; et, de plus, qu'elle était allée se guérissant ainsi hors du christianisme et dans le christianisme. Mais dans le fait ce qui rend incrédule et guérit tout ensemble la religion c'est la philosophie. Car dans l'absolu et le système c'est le même principe qui engendre la vie et la mort, le plaisir et la douleur, et, par conséquent, c'est aussi le même médecin qui engendre la maladie et la guérit. En effet, l'incrédulité religieuse n'est pas la négation absolue de la religion. Une telle négation peut se rencontrer dans l'individu, mais elle n'est pas dans l'idée. L'individu peut nier ainsi la religion, comme il peut, par contre, se renfermer exclusivement dans la reli-

gion et ne pas s'élever au-dessus d'elle. Mais la chose se passe autrement dans l'idée et la vérité. Dans la vérité, la religion et la philosophie étant toutes deux nécessaires, l'incrédulité provient précisément de ce que l'absolu est bien dans la conscience religieuse, mais qu'il n'y est pas comme absolu, qu'il y est sous une forme limitée, c'est-à-dire comme foi et comme représentation absolue. Et c'est là que résident sa maladie et sa guérison tout à la fois. Car, renfermée comme elle est dans cette forme finie, la conscience religieuse vieillit, se pétrifie, devient incrédule, non dans l'absolu, mais dans la forme où l'absolu se manifeste. Et l'incrédulité c'est l'absolu lui-même qui l'engendre, et qui l'engendre précisément dans l'aspiration de la foi à l'intelligence, aspiration qui purifiant et, en quelque sorte, dissolvant cette forme fait que l'absolu peut rajeunir la conscience religieuse et s'y manifester plus complétement. C'est là le devenir éternel de la religion, devenir où la religion va en se rapprochant de la philosophie sans pouvoir jamais l'atteindre. Car tel est le système, telle la réalité systématique de l'univers. La disciple va en se rapprochant du maître; c'est ce qui fait son mouvement, sa vie et sa vérité. Mais il ne peut ni ne doit, en tant que disciple, devenir le maître. S'il le devenait, le maître et le disciple, c'est-à-dire ce rapport et cette réalité qui constituent l'enseignement disparaîtraient par cela même. Le Fils ressuscite et est dans l'Esprit, et l'Esprit est en lui, mais il n'est ni ne peut être l'Esprit. L'amour infini est l'amour de l'objet infini, et aimer ainsi c'est son être et sa vérité, mais il ne peut ni ne doit, lui non plus, devenir l'objet infini, car dès l'instant où il le deviendrait il cesserait d'être ce qu'il est, il ne serait plus l'amour. (1)

(1) Voy. sur ce point notre écrit « *Amour et Philosophie* ».

Par là se trouve aussi déterminée la sphère, où l'idée de la philosophie. Il n'y a pas plusieurs philosophies. Il n'y a pas une philosophie qui peut convenir à la religion, et une autre philosophie qui ne lui convient point; ou une philosophie sensualiste, et une philosophie spéculative, ou une philosophie pratique et une philosophie théorétique. De telles distinctions, ou, pour mieux dire, un tel démembrement de la philosophie c'est ce qu'il y a de plus étranger à la philosophie, de plus antiphilosophique. C'est un produit de la pensée éclectique, de la pensée qui est encore dans la nature, dans la dualité et, par conséquent, hors du domaine véritable de la philosophie. Il n'y a qu'une raison, qu'un système, qu'une vérité. Hors de l'unité systématique il pourra bien y avoir un acheminement, une préparation, une *propédeutique* à la philosophie, mais il n'y a pas de philosophie.

Maintenant, l'unité systématique c'est l'idée systématique, et l'idée systématique en tant que pensée absolue, ou Esprit absolu. L'Esprit absolu est l'Esprit créateur du ciel et de la terre, c'est-à-dire du système. Et il n'est Esprit créateur, acte, énergie absolue, *pensée de la pensée*, qu'autant qu'il crée et qu'il crée systématiquement en lui-même et pour lui-même comme principe et fin de sa création.

Mais qu'est-ce que créer ? Et comment l'Esprit créateur crée-t-il, et est-il dans la création ?

Un des principes et, en un certain sens, le principe fondamental de la philosophie hégélienne c'est que le christianisme est la religion absolue, que la vérité s'y est pleinement révélée, que l'homme a été racheté par lui, et que la philosophie n'est autre chose que la démonstration de la doctrine chrétienne.

Cette position de l'hégélianisme par rapport à la religion

pourra paraître singulière, et elle pourra le paraître de plusieurs façons. On pourra considérer cette démonstration hégélienne comme superflue, ou comme ayant peu d'importance, car si la doctrine chrétienne, pourra-t-on dire, est la vérité, elle contient en elle-même son évidence et n'a nullement besoin d'être démontrée par la philosophie. Ou bien, on pourra voir avec soupçon, avec méfiance, avec aversion même cette intervention de l'hégélianisme dans la doctrine chrétienne, ce nouveau beptême que l'hégélianisme prétend lui administrer, et on pourra lui adresser le reproche, comme de fait on le lui a adressé, de l'altérer et de la fausser. On dira: dans votre triade, la Logique, la Nature et l'Esprit, on ne retrouve plus le Père, le Fils et l'Esprit tels que les enseigne la religion, mais autre chose, c'est-à-dire trois idées ou, suivant votre langage, trois sphères de l'idée. Et puis, lors même que la philosophie hégélienne fournirait cette démonstration, quel avantage en résulterait-il pour le christianisme ? Quelle vie nouvelle et plus haute la doctrine chrétienne pourrait-elle y puiser ?

Ces objections sont, elles aussi, du nombre de celles auxquelles il n'est pas aisé de répondre, non parcequ'on ne peut y répondre, mais parceque celui qui les fait se trouve hors du point de vue où il devrait se placer, ou, commme on dit, n'est pas dans la question. En effet, si dans une question dont l'objet est la vérité, et l'absolue vérité, au lieu de considérer la vérité, on considère l'utile, à qui la faute si l'on ne voit et l'on n'entend pas la vérité ? Est-ce la faute de la vérité ou de celui qui, portant ses regards sur l'utile au lieu de les porter sur la vérité, ne retrouve pas l'utile, et bien souvent son utile, dans la vérité ? Ainsi, l'on demande quel avantage pourra apporter au christianisme la philosophie hé-

gélienne. Or, il est clair que celui qui fait cette question pense l'utile et non la vérité du christianisme. Car, s'il en pensait la vérité, il ne la ferait pas. Par conséquent, celui à qui il l'adresse a le droit de ne pas répondre, ou de répondre qu'il n'en sait rien, et ne se soucie pas de le savoir; et que, lors même qu'il le saurait, il ne devrait pas répondre, autrement il se placerait, comme celui qui la lui adresse, hors de la question. De fait, son objet n'étant pas l'utile, mais la vérité, c'est la vérité qu'il doit rechercher et entendre, et c'est à la vérité qu'il doit s'en tenir, que l'utile s'ensuive ou ne s'ensuive pas pour le christianisme, ou pour toute autre chose en général. Par conséquent, la raison du christianisme, son droit d'être et de durer, ne réside pas dans l'utile, mais dans la vérité qu'il contient et dans la mesure où il la contient. L'utile peut en être une conséquence, mais seulement une conséquence, et une conséquence engendrée et déterminée par la vérité. Et l'utile qui ne s'accorde pas avec la vérité, n'est que l'apparence de l'utile, il est même nuisible, il n'est pas l'utile véritable. Si je suis coupable, il pourra m'être avantageux de me soustraire au châtiment. Mais ce n'est pas là la vérité, et, par suite, ce n'est pas là non plus ce qui est véritablement utile pour moi, et, ce qui importe le plus, pour mes semblables, pour la nation. Ou bien, il pourra m'être avantageux de m'emparer du bien d'autrui. Mais ce n'est pas là la vérité, et, par suite, on n'a pas ici non plus l'utile véritable. Ou bien encore, les représentants du christianisme pourront trouver avantageux d'en cacher ou d'en fausser l'esprit. Mais en portant ainsi atteinte à la vérité chrétienne on frappe du même coup ce qui est véritablement utile au christianisme. Et qu'on fasse réflexion qu'il ne s'agit par ici de la vérité relative et finie, de la vérité telle qu'elle est

dans l'individu, ou dans la nation, mais de la vérité absolue qui est plus éloignée de l'utile que toute autre vérité. Dieu n'est pas l'utile, mais la vérité, et s'il est utile il ne l'est que comme vérité. Et considérer dans le christianisme l'utile, fût-ce le plus élevé, c'est aller contre ces préceptes du christianisme lui-même que nous avons rappelés plus haut, savoir, qu'il faut aimer Dieu parcequ'il est le bien suprême, et l'adorer en Esprit et en vérité. Par conséquent, St. Paul lui-même altère la vérité chrétienne lorsqu'il enseigne que ce serait folie souffrir pour la vérité si l'âme n'était pas immortelle. (1) Car la vérité est qu'on doit aimer la vérité et souffrir pour elle, que, d'ailleurs, l'âme soit, ou ne soit pas immortelle. Le Nègre aussi qui adore son fétiche le brise s'il n'exauce pas ses prières. C'est au même principe utilitaire qu'il obéit; et le mot de St. Paul n'en est qu'une application différente. Et la science surtout, qui n'aime et ne recherche pas la vérité pour la vérité elle-même, n'est pas la science. Il y a plus. C'est que du moment où la science se propose un autre objet que la vérité, non-seulement elle n'est plus la science, mais elle cesse par celà même d'être utile. Car la science n'est utile en tant que science qu'en atteignant cette vérité qui fait son objet, ou, pour mieux dire, la fait ce qu'elle est. Il suit que la science la plus libre et la plus désintéressée est aussi la plus utile.

Et cette science est la philosophie spéculative ou l'idéalisme absolu, qui peut seul entendre et démontrer la vérité, ou l'idée chrétienne, et raviver ainsi, et faire progresser la pensée et le foi chrétiennes dans l'intelligence et la réalisation de cette vérité symbolique et mystérieuse qui les nourrit et les ani-

(1) I. Cor. XV, 29-32.

me. D'où l'on peut voir que la démonstration hégélienne de la vérité chrétienne, loin d'avoir peu d'importance, en a une très-grande, que c'est même ce qu'il y a de plus important, aussi bien sous le rapport scientifique et spéculatif que sous le rapport pratique et historique. En démontrant, en effet, le dogme chrétien, elle démontre cette vérité qui est le principe de l'être et du savoir, et partant de l'histoire.

Mais la démonstration hégélienne, dit-on, change et transforme le dogme chrétien, de telle façon qu'on n'y retrouve plus la doctrine chrétienne telle qu'elle est enseignée par l'Église et la tradition.

C'est ce qu'il faut accorder, mais en ajoutant qu'il en doit être ainsi. S'il en était autrement, si la démonstration hégélienne n'était qu'une simple reproduction de l'enseignement de l'Église, c'est-à-dire, si elle laissait intacts la lettre, le symbole et la représentation, elle ne serait pas leur démonstration, elle ne serait pas cet Esprit de vérité, cette intelligence absolue que cherche la foi. Car démontrer, dans le sens strictement scientifique du mot, veut dire montrer l'essence, le principe interne et absolu, l'idée du symbole et de la représentation ; laquelle idée fait par cela même la vérité de la représentation; et vis-à-vis d'elle la représentation n'est qu'une enveloppe extérieure, sensible et trompeuse, ou qui, si elle contient la vérité, ne contient que cette vérité que lui communique l'idée, et dans la mesure où l'idée est et peut être en elle. C'est comme le mot et la signification. Le mot est l'enveloppe de la signification, le verbe de l'Esprit, la splendeur du vrai, mais il n'est pas la signification, l'Esprit, le vrai. Il doit donc se transformer, et, en un sens, s'annuler pour être dans la vérité, ou, pour mieux dire, la vérité.

Le Père, le Fils et l'Esprit ne sont donc pas la vérité dans la tradition et l'enseignement de l'Église, c'est-à-dire en tant que foi et représentation, mais dans l'idée et en tant qu'idée, c'est-à-dire encore, en tant qu'ils constituent dans leur différence et dans leur unité l'idée absolue, et partant l'absolue vérité. Car l'idée, ou la vérité absolue n'est telle que comme système, et le système est l'unité qui se différencie, et en se différenciant, développe et réalise son contenu, sa substance, sa nature absolue. Par conséquent, le Père, le Fils et l'Esprit constituent cette triade, ce système idéal, ou cette idée systématique dans laquelle et par laquelle est, vit et se meut l'univers. C'est ainsi que la religion chrétienne est la religion absolue.

Mais comment, en quel sens est-elle la religion absolue ? Et comment peut-elle être la religion absolue si elle ne contient pas, en tant que religion, la vérité absolue?

Cette difficulté qui est insurmontable hors du système et de l'idée disparaît, et devient même une vérité, lorsqu'on considére les choses dans leur existence systématique et dans l'idée. Dans l'idée systématique chaque sphère est ce qu'elle est et peut être suivant son idée. C'est son idée qui fait sa nécessité et sa vérité. Par conséquent, sa perfection consiste dans la complète réalisation de son idée. Les religions de l'antiquité sont imparfaites non parcequ'elles n'ont réalisé en aucune façon l'idée de la religion, mais parcequ'elles ne l'ont pas pleinement réalisée. Et la religion chrétienne, à son tour, est la religion absolue, non parcequ'elle exclut les religions de l'antiquité, mais, bien au contraire, parcequ'elle les contient, et qu'en les contenant les surpasse. En d'autres termes, les anciennes religions que, pour les ranger sous une dénomination générale et, par cela même, ab-

straite, nous pourrons appeler religions de la nature, se retrouvent, et doivent se retrouver dans le christianisme par la raison même que l'idée de la religion s'y est complètement réalisée, mais elles s'y retrouvent comme moments subordonnés. C'est ce qui explique comment dans le christianisme qui s'éloigne de son esprit, et, si l'on peut dire, de lui-même, peut se produire une tendance à rétrograder, à revenir à la religion de la nature, au paganisme, de même que dans la maladie l'organisme a une tendance à se désorganiser, à retomber dans la nature inorganique, par là que la nature inorganique est en lui, bien qu'elle y soit comme une sphère surpassée.

Or, ce qui constitue le caractère absolu de la religion chrétienne c'est la révélation absolue. La religion chrétienne est la religion révélée par excellence, et elle est telle parceque Dieu s'y est plus complètement révélé que dans les autres religions, qu'il s'y est même complètement révélé. La révélation absolue n'est pas, comme on entend généralement la révélation , dans l'incarnation et dans le Fils , mais dans la Trinité. L'incarnation et le Fils sont un moment de la révélation, elles ne sont pas toute la révélation. N'étant qu'un moment de la révélation, et, de plus, révélant dans la nature, le Fils, bien qu'il soit intimement uni au Père et à l'Esprit. révèle incomplètement et par images, il symbolise le Père et l'Esprit, il n'en est, pour ainsi dire, que l'ombre. Et par là même qu'il n'est que l'ombre du Père et de l'Esprit il est, comme nous l'avons fait remarquer (1), en tant que Fils, un mystère à lui-même, il est la voie qui conduit à la vérité, mais il n'est pas la vérité, il n'est pas l'Esprit. Par conséquent, si la foi chrétienne est la foi en la Trinité,

(1) Page 100.

par là que la foi la plus haute est la foi en la vérité, la foi chrétienne est avant tout la foi en l'Esprit. La foi dans le Fils, et dans le Père par le Fils est la foi naturelle, immédiate, autoritaire, la foi aveugle, enfantine, ce n'est pas la foi virile, la foi en l'Esprit.

Et il en est de même de la rédemption. Le Fils est le rédempteur, mais ce n'est pas en lui que s'accomplit la rédemption. Il est le médiateur de la rédemption, mais l'acte absolu de la rédemption réside dans l'Esprit. Il est le baptême de l'eau, baptême inefficace, lettre morte sans le baptême vivifiant de l'Esprit. La rédemption par le Fils n'est donc qu'un moment subordonné de la rédemption, c'est le côté extérieur, matériel, historique de la rédemption véritable. D'où il suit que le chrétien n'est pas racheté en ce sens que la rédemption du Fils l'a rendu impeccable. C'est là l'interprétation la plus arbitraire et la plus superficielle du christianisme. C'est la lettre, ce n'est pas l'Esprit. Et précisément parceque ce n'est que la lettre, cette interprétation est démentie aussi bien par le fait et l'histoire du christianisme que par la vérité, c'est-à-dire par la nature des choses. (1) L'homme, en effet, est peccable par na-

(1) Si l'on devait entendre la rédemption dans le sens où on l'entend généralment, savoir que J. Christ a par son incarnation et sa mort racheté l'homme du péché, comme le péché n'a jamais cessé et ne peut cesser, il s'ensuivrait que non-seulement la rédemption serait impuissante et illusoire, mais que les péchés auraient augmenté, sinon quantitativement, de toute façon, qualitativement. Je veux dire que lors même que le nombre des péchés aurait diminué (ce qui n'est nullement prouvé) le péché serait en tout cas devenu une infranction plus grave après la rédemption qu'il ne l'était avant. Par conséquent, la rédemption, au lieu d'améliorer le sort de l'humanité, l'aurait emplré. Autre est donc la signification, autre la vérité de la rédemption.

ture, ce qui revient à dire que le péché est un moment essentiel de la nature humaine, ou de l'esprit fini, et partant du système universel. Et la grâce elle-même suppose le péché, et elle le suppose non comme un élément accidentel ou extrinsèque, mais comme le juge suppose le coupable, ou comme la peine suppose la faute, c'est-à-dire comme un moment d'une seule et même idée, d'un seul et même principe.

Par conséquent, l'incarnation a une autre signification, et une signification plus profonde que le rachat du péché. Entendue, en effet, en ce sens, comme le chrétien n'a jamais cessé, et ne peut cesser de pécher, la rédemption serait vaine et mensongère. Ajoutez que c'est cette interprétation surtout qui rend inefficace et, en quelque sorte, annulle dans la conscience chrétienne la rédemption. Car la discordance entre le fait (qui, je le répète, a sa raison dans la nature même des choses) et cette interprétation engendre la pensée incrédule et sceptique sur le christianisme , ou l'opinion que le christianisme est une religion comme une autre, qu'il n'a pas plus de valeur que les autres religions, qu'il en a même moins, précisément par la raison qu'ayant promis ce que les autres n'ont point promis, il ne tient pas par impuissance sa promesse.

Par conséquent, si le chrétien est racheté, ce n'est pas parcequ'il est devenu impeccable, mais parceque dans sa conscience se révèle et se meut l'absolue vérité. Ce qui est bien différent; car dans l'absolue vérité les passions, la faute, la mort sont des éléments, subordonnés, sans doute, mais nécessaires. L'incarnation chrétienne est ce moment dans l'histoire où l'esprit fini et l'esprit infini, la conscience divine et la conscience humaine se sont plus étroitement unis qu'ils ne l'étaient dans les temps précédents, et l'histoire du christia-

nisme n'est autre chose que le développement et l'accomplissement de cette union. En d'autres termes , l'incarnation a posé dans la conscience de l'humanité sous une forme plus explicite, plus profonde et plus énergique le problème de la vérité. C'est ce probléme qui s'agite et domine d'une façon spéciale dans la conscience chrétienne, et c'est en ce sens spécial que le chrétien est un être spirituel, l'être spirituel étant celui qui vit et opère non dans la nature et la lettre, mais dans l'Esprit. Je dis *problème*, parceque dans la religion la vérité n'existe que sous la forme problématique, ou, ce qui revient au même, représentative. Et c'est la solution du problème absolu, tel qu'il est posé dans la religion, qui fait le passage de celle-ci à la philosophie.

§ XXI.

L'Esprit sonde ce qu'il y a de plus profond en Dieu. *Dieu est Esprit*: c'est là, je le répète, le principe suprême de la religion chrétienne, le principe où viennent aboutir comme à leur centre commun tous ses enseignements (1). Et c'est ici aussi qu'est la limite qui à la fois unit et sépare la religion et

(1) La doctrine de la Trinité n'est pas implicitement, comme il en est qui le prétendent, mais explicitement dans la Bible. Seulement, elle y est comme elle peut y être, c'est-à-dire sous la forme littérale, représentative et symbolique. La Bible étant surtout l'œuvre du Fils, et du Fils qui est dans la nature, en tant que nature, son contenu ne peut avoir qu'une valeur littérale que l'Esprit doit vivifier en en déterminant la signification interne et absolue. Mais l'Esprit, en tant qu'il est dans la Bible, n'y est lui-même que sous une forme obscure, indéterminée et fragmentaire, en un mot, comme lettre. Par suite, le Père, le Fils et l'Esprit n'y sont que comme trois noms, ou trois représentations dont on ne voit pas la nature, la filiation et la fonction. Et la doctrine de l'Église sur ce dogme n'éclaircit point le problème. Tout au contraire, elle le rend, en un sens, plus obscur. Suivant l'Église, le Père, le Fils, et l'Esprit sont trois *personnes*, ce à quoi l'on ajoute (pour les distinguer, il faut croire, de la personnalité humaine, de trois *moi*, tels que les *moi* de Pierre, de Paul et d'Antoine) que ce sont trois personnes *consubstantielles* ou *hypostatiques*. Et quant à leur rapport l'Église enseigne que le Fils est engendré (*generatus*) du Père, et que l'Esprit Saint *procède* du Père et du Fils. Tel est le *Credo* trinitaire professé par les Églises chrétiennes en général, excepté par l'Église grecque qui n'a pas voulu admettre que l'Esprit Saint procède du Père et du Fils, mais seulement du Père. Or cette interprétation, loin de nous mettre sur la voie qui peut conduire à la connaissance de la Trini-

la philosophie, cette limite que nous avons définie plus haut comme constituant la différence de la représentation et de l'idée, et comme passage de l'une à l'autre (1).

L'objet de la philosophie, ou, pour mieux dire, la philosophie (2) est l'absolu en tant que vérité absolue, ou Esprit

té, nous en éloigne. Elle n'est, en effet, qu'une sorte d'anthropomorphisme appliqué à la Trinité. Que sont les trois personnes ? Elles sont, ni plus ni moins, trois *moi*, semblables aux trois *moi* de Pierre, de Paul et d'Antoine. Et il ne sert de rien d'ajouter que ce sont trois personnes consubstantielles, car les trois *moi* de Pierre, de Paul et d'Antoine, par là même qu'ils sont tous les trois des *moi*, participent tous les trois au *moi*, et sont, par conséquent, eux aussi, consubstantiels. L'on dira que ce qui distingue les personnes de la Trinité du moi humain c'est que ce sont des personnes divines, éternelles et absolues. Mais c'est là précisément la question. La question consiste à déterminer le divin, l'éternel et l'absolu, et à voir si l'être éternel et absolu est, et peut être ce qu'on se représente comme personne. Et, en examinant ainsi la question, on verrait que dans la personne on a le mot de l'être absolu, mais qu'on n'a pas la chose, et que non-seulement on n'a pas la chose, mais que celle-ci est le contraire du mot. Cette conception des trois êtres absolus comme personnes vient de ce qu'on s'est surtout attaché au Fils, à la nature humaine du Fils, et au côté immédiat, sensible et purement historique de cette nature. En transportant ce côté de la nature du Fils dans le Père et l'Esprit, on a composé la Trinité avec trois *moi* sensibles et représentatifs, ce qui revient à dire qu'on a faussé la notion de l'être absolu. C'est ce qui devient plus évident encore lorsqu'on considère la filiation, ou le rapport des trois Personnes. Ainsi le Père engendre le Fils. Mais de quelle génération entend-on parler? Car il y a dans le Fils une double gé-

(1) Voy. p. 102 et suiv.
(2) Voy. § XV.

absolu. Et l'Esprit absolu c'est l'idée, ou la pensée absolue. *Vérité, Esprit, Idée, Pensée* sont ici une seule et même chose; ce sont des termes qui ont le même sens. Car l'Esprit ab-

nération, une génération éternelle et absolue, et une génération dans le temps et suivant la nature. Or la première diffère de la seconde, et non-seulement diffère de la seconde, mais elle est la plus essentielle en ce que la seconde n'est que par la première, et comme un moment subordonné de la première. Car le Fils qui naît dans le temps et suivant la nature, naît et ne peut naître que suivant cette loi qui a sa racine dans l'éternel, c'est-à-dire dans le rapport éternel et absolu qui existe entre le Fils et le Père, entre l'essence du Fils et celle du Père. On peut appeler ce rapport génération, mais c'est une génération tout autre que la génération naturelle, et qui appartient à une autre sphère de rapports et d'existence. On doit donc déterminer comment a lieu la génération éternelle et absolue du Fils par le Père. C'est ce que l'Église ne détermine pas, et ne peut pas déterminer. Et la façon dont elle conçoit le rapports de l'Esprit avec les autres Personnes confirme ces considérations. L'Esprit n'est pas engendré, mais *procède*. Qu'entend-on par *procéder*. Veut-on dire par là que l'Esprit, qui est coéternel et consubstantiel avec le Père et le Fils, leur est inférieur ? D'abord, cette conception de l'Esprit serait contraire à la lettre même de la Bible où il est dit que *Dieu est Esprit*, que l'*Esprit peut seul conduire à toute vérité* etc. Mais laissant de côté la lettre, il est clair que l'Esprit, par là même qu'il est l'Esprit de vérité, est cet être où le Père et le Fils trouvent leur vérité; ce qui veut dire qu'il est l'unité du Père et du Fils, et qu'ainsi il s'élève au-dessus du Père et du Fils. Comment donc procède-t-il du Père et du Fils ? En procède-t-il dans le même sens où l'on dit que le Fils est engendré par le Père, c'est-à-dire comme un être subordonné à la fois au Père et au Fils ? Si c'est ainsi qu'on l'entend, il faudra dire que c'est le contraire qui est le vrai, puisque l'Esprit surpassant le Père et le Fils, ce sont plutôt le Père et le Fils qui procèdent de lui. En outre, pourquoi a-t-on dit que l'Esprit

solu est cette idée ou, si l'on veut, cet être idéal où existent et se compénètrent systématiquement l'être et la connaissance, de telle façon qu'en lui les choses sont comme

procède, et n'a-t-on pas dit do lui, comme du Fils, qu'il a été engendré? C'est qu'ici aussi on a eu devant les yeux la génération naturelle du Fils. Le Fils, a-t-on dû se dire, a été engendré suivant la nature; et puis, un fils n'est fils que parcequ'il est engendré par un père. Donc employons le terme *engendrer* pour exprimer le rapport du Père et du Fils. Quant à l'Esprit Saint, comme il n'a pas été engendré suivant la nature, ne disons pas de lui qu'il est engendré, mais qu'il *procède*. — La conclusion de tout cela est que *engendrer* et *procéder* sont deux termes dont l'un vaut l'autre, parcequ'ils sont tous les deux également vides et qu'on ne sait ce qu'ils signifient. Par conséquent, il serait tout aussi vrai de dire que le Fils procède du Pèro, et que l'Esprit est engendré par le Père et le Fils, que de dire que le Fils est engendré par le Père, et que l'Esprit procède du Père et du Fils. Et la raison en est que si l'on ne détermine pas la nature intrinsèque du Père, du Fils et de l'Esprit, on ne peut non plus déterminer leur rapport. Car dans leur existence réelle et concrète, leur nature et leur rapport sont indivisibles. Ils sont même une seule chose, de telle façon qu'en déterminant l'un on détermine l'autre, et en ne déterminant pas l'un on ne saurait non plus déterminer l'autre. Par conséquent, dans l'interprétation de l'Église *Père*, *Fils*, *Esprit Saint*, *personne*, *consubstantiel*, *engendrer*, *procéder* restent ce qu'ils sont dans la lettre, c'est-à-dire des représentations indéfinies, un mélange de déterminations finies et de déterminations infinies, ou de déterminations qui, se rapportant à des sphères diverses, ont une signification diverse suivant la sphère à laquelle elles se rapportent. J'avais donc raison de dire que la doctrine de l'Église, au lieu d'éclaircir le problème, le rend plus obscur. Le fait est que la connaissance do l'absolu surpasse la sphère de la religion, et constitue la sphère propre et le droit absolu de la philosophie.

elles sont entendues et sont entendues comme elles sont. Et c'est là aussi la vérité dans le sens propre et éminent du mot. La vérité des choses ne consiste pas simplement dans leur être, mais en ce qu'elles sont et sont entendues tout ensemble. Et c'est là l'Esprit. Et en ce sens la vérité de la Nature est dans l'Esprit. La Nature, en tant qu'elle est, n'est ni vraie ni fausse, elle n'est qu'une possibilité relativement à la vérité, et elle n'est dans la vérité qu'en s'unissant à l'Esprit ; et, par suite, elle trouve sa vérité absolue dans l'Esprit absolu où elle est spiritualisée et idéalisée, c'est-à-dire où elle existe comme idée même de la nature. Voilà comment le Fils trouve sa vérité dans l'Esprit, et comment il doit mourir, et mourir dans l'Esprit pour y être vivifié et glorifié.

Et il en est de même de la pensée. La pensée absolue, ou la pensée, est la pensée de la vérité, et elle est la vérité. Car elle est la pensée du sujet et de l'objet, de l'être et de la connaissance, et partant cette même unité qu'est l'Esprit, ou la vérité. Elle est ainsi l'idée absolue, l'idée ou la vérité universelle, ou l'Esprit universel, en d'autres termes, et pour le dire encore avec Aristote, elle est *la pensée de la pensée* (1).

Or la pensée de la pensée, ou l'Esprit absolu n'est tel que comme acte, énergie absolue, et il n'est énergie absolue que comme Esprit créateur, c'est-à-dire comme Esprit systématique ou comme système. Créer n'est point créer de rien. ou du néant, *ex nihilo*, comme on dit, et penser l'être créa-

(1) Voy. sur ce point *Philosophie de l'Esprit* de Hégel § 549 — 578, et notre commentaire; et Vol. II. nôtre 2e *Introduction*; et notre *Problème de l'Absolu* 1ère partie (en italien).

teur et l'être créé comme deux systèmes dont l'un est hors de l'autre. C'est là la représentation, ce n'est pas la pensée de la création. Dire que l'Esprit créateur crée de rien, c'est précisément ne rien dire, ou dire le contraire de ce qu'on croit dire. Créer de rien, s'il a un sens, signifierait créer de rien les lois, la nature éternelle, essentielle et absolue des êtres, ce qui revient à dire que le créateur se crée lui-même du néant. Et, d'ailleurs, celui qui enseigne la création *ex nihilo* ne s'entend pas lui-même. Car s'entendre soi-même veut dire entendre ce dont on parle. Or, si l'on n'entend pas ce qu'est la création *ex nihilo*, comment peut-on en parler? Que si on l'entend, on entend cette opération, cet acte absolu qu'on suppose surpasser l'intelligence, et pour lequel on imagine précisément une telle création. Ainsi même par ce côte tombe la création *ex nihilo*.

En outre, créer ce n'est point créer irrationellement, ou fortuitement, mais suivant l'idée et par l'idée, ou, comme on dit, suivant la raison. Et c'est là créer systématiquement. Car idée, raison, système sont une seule et même chose. Par conséquent, l'être créateur et l'être créé, le moteur et le mobile ne font qu'un dans l'idée et le système. Que si le moteur ne se mouvait en acunne façon dans le mobile, et l'être créateur n'était en aucune façon dans l'être créé, non-seulement il y aurait deux systèmes, deux raisons, deux vérités, mais ni l'un ni l'autre ne seraient ce qu'ils sont, et même ils ne seraient point.

Mais l'Esprit absolu n'est pas l'Esprit absolu en tant qu'Esprit créateur. Créer c'est bien un moment nécessaire de son énergie, mais un moment subordonné. C'est un moment nécessaire parceque l'espace, le temps, la matière, en un mot, la Nature est dans son idée, mais c'est un moment su-

bordonné par rapport à cette énergie absolue qui constitue son essence et son existence propres et spécifiques, et qui le distingue de toute autre essence et de toute autre existence.

Par conséquent, l'Esprit absolu est en tant que système:

1. La forme absolue, qu'on pourra aussi appeler raison formelle absolue, suivant laquelle toute chose est formée et raisonnée, de telle sorte qu'il n'y a pas d'être qui puisse exister ou être pensé hors d'elle, et sans elle. En ce sens on pourra aussi l'appeler l'absolue possibilité, en ce que rien n'est non plus possible hors d'elle et sans elle, et que c'est elle qui rend tout possible, qui rend possibles la Nature et l'Esprit lui-même. Car l'Esprit est ce qu'il est comme Esprit formateur suivant cette possibilité, et en tant que cette possibilité ou cette forme est en lui. Par conséquent, cette forme est hors du temps et de l'espace, et est antérieure (dans l'idée) au temps et à l'espace et à toute création; elle est la forme éternelle, mais seulement la forme, en d'autres termes, elle est l'*idée logique* — le *royaume du Père* (1).

(1) On remarquera que cette exposition n'est qu'une exposition sommaire et abstraite des trois sphères de l'absolu, de leur contenu, de leur développement, et de leur passage de l'une à l'autre, c'est-à-dire de leur connexion et de leur unité systématique. Par conséquent, la conception de la Logique comme sphère de la *forme*, ou de la *possibilité absolue* est une conception abstraite et inadéquate. La Logique n'est pas seulement la forme, mais elle a un contenu, ce contenu qui appartient en propre à l'idée logique, laquelle est forme et contenu à la fois. Et elle n'est pas non plus la pure possibilité dans le sens qu'elle serait seulement possible, et qu'elle ne posséderait aucune réalité actuelle. Ce serait là aussi se faire une fausse notion de la Logique. La Logi-

2. Il est la sphère de l'extériorité et de la manifestation, et partant la sphère spéciale de la création. L'Esprit crée suivant la forme et la possibilité dans l'espace, le temps, le mouvement, la matière etc., et réalise ainsi la forme et la possibilité en sortant de lui-même, en se manifestant, ou, pour parler avec plus de précision, en posant le sphère de l'extériorité et de la manifestation. Car la Nature ne se manifeste pas, mais manifeste, et ce qu'elle manifeste c'est l'Esprit. Et elle ne manifeste l'Esprit que parcequ'elle est posée, créée par l'Esprit, et créée par l'Esprit comme une sphère de lui-même, autrement elle ne pourrait le manifester. Voilà comment la Nature est le symbole, l'image de l'Esprit, la lumière visible qui reflète la lumière invisible de l'Esprit. C'est en ce sens que Platon dit que le temps est l'image de l'éternité. Et c'est aussi en ce sens que la Nature est créée. L'espace, le temps, la matière, le mouvement, et les êtres qui sont dans l'espace, dans le temps, dans la matière, et qui s'y meuvent manifestent l'Esprit, parceque l'Esprit est en eux et qu'ils sont dans l'Esprit. Et c'est là créer. Car créer ce n'est pas se séparer de soi-même, mais se poser soi-même autre que soi-même, c'est-à-dire poser une sphère de soi-même pour soi-même, être, suivant le mot de Spinoza, *causa sui*. Et créer n'est pas, ainsi qu'on se le répresente, un acte libre du créateur. Un tel acte libre est précisément l'acte

que est donc la sphère de la possibilité éternelle et absolne en ce sens que rien n'est possible hors d'elle, et qu'elle rend les choses possibles par sa présence, constituant ainsi un élement réel et actuel, une partie de la réalité des autres sphères. Enfin, nous ferons aussi observer que la notion de *possibilité* est elle-même un moment, une catégorie de la Logique, et qu'elle n'en est qu'une catégorie.

de la volonté subjective, arbitraire, contingente, de la volonté de l'esprit fini, du moi qui est dans la nature, et qu'on transporte dans l'existence et les rapports infinis, dégradant ainsi l'essence de cet être que l'on prétend exalter. Dans l'absolu la vraie liberté est la nécessité, cette nécessité qui fait qu'il est ce qu'il est, et qu'il ne peut être autrement qu'il n'est. C'est ce qui constitue sa vérité, ainsi que la vérité de toutes choses, et partant la liberté rationnelle de l'esprit fini lui-même, en tant que l'esprit fini peut s'élever à cette liberté. Mais la nécessité c'est l'idée, et ici c'est l'idée de la création, laquelle est cette idée qui contient la création, c'est-à dire l'être créateur, l'être créé et leur rapport, en d'autres termes, c'est l'idée ou la sphère de la Nature comme sphère de l'absolue existence. C'est le *royaume du Fils*, qui est le Fils unique, et la manifestation non-seulement du Père, mais du Père et de l'Esprit (1).

3. Mais créer une image de soi-même, se manifester, sortir de soi-même, se scinder et, en quelque sorte, se disperser dans l'espace et le temps implique que l'être, qui crée et se manifeste ainsi, crée et se manifeste non pour un autre, mais pour soi-même. Car le créateur, en créant, non-seule-

(1) Pour être exact il faut dire que cette sphère n'est pas seulement la sphère de la Nature en tant que Nature, mais aussi de l'Esprit en tant que l'Esprit est dans la Nature, ou en tant que la Nature existe non comme simple Nature, mais comme Nature qui pén tre dans l'Esprit, en tant que *naturalité* de l'Esprit; en d'autres termes, cette sphère est la sphère de la Nature et de l'Esprit fini. En ce sens, et par ce côté, l'art et la religion sont encore dans la Nature, et ils sont créés, précisément parceque l'Esprit y existe encore comme symbole et représentation.

ment se manifeste, mais se manifeste à lui-même, et pour lui-même. C'est ainsi qu'il est principe et fin, cause motrice et cause finale, *causa sui*. C'est là l'absolu mobile de sa création, et il ne saurait y en avoir d'autre. Dans la sphère de l'existence et des rapports finis, l'homme peut être incité à agir et à se manifester par des causes extrinsèques, par autre chose que par lui-même, et pour autre chose que pour lui-même. Mais dans l'absolu cette *autre chose* n'existe, ni ne peut exister. *L'autre* de l'absolu c'est l'*autre de lui-même*, et, par conséquent, l'absolu, en créant et en se manifestant, crée et se manifeste pour lui-même, et pour être ce qu'il est, c'est-à-dire acte, énergie, idée, pensée absolue. De même que la vie n'est ce qu'elle est, c'est-à-dire, cette énergie qui forme et vivifie l'organisme, qu'en en engendrant les parties et en y devenant extérieure à elle-même, et en même temps en les niant et en les absorbant dans son unité, ainsi, mais d'une façon et en un sens plus profonds, l'Esprit absolu devient extérieur à lui-même dans la Nature pour être *pour soi*, c'est-à-dire pour être cette énergie, cette unité concrète et absolue où la Nature, et aussi la Logique n'existent plus comme image et comme représentation, ou comme simple Nature et simple Logique, mais sont absorbées et unifiées dans l'Esprit, et par cela même sont transformées et élevées à leur vérité, c'est-à-dire sont spiritualisées, idéalisées, ou, ce qui est le même, deviennent Esprit, idée, pensée. C'est, par conséquent, ici que s'accomplit l'absolue manifestation, la manifestation où l'être qui se manifeste et l'être qui manifeste sont unis dans l'unité de leur essence, dans l'unité de la pensée. Ce qui manque, en effet, à la Logique, en tant que Logique, c'est la pensée, et ce qui manque à la Nature, c'est aussi la pen-

sée. Etant, par conséquent, dans la pensée, la Logique et la Nature sont des pensées en tant que pensées, et, par suite, elles sont des pensées de la pensée , laquelle est , par cela même, la *pensée de la pensée*. Et c'est là le *domaine propre et absolu de l'Esprit*, ou *l'idée de la philosophie.*

La philosophie est cette pensée une, éternelle, universelle et absolue au sein delaquelle tout est pensé, est sous forme de pensée , est pensée, et où les différences aussi bien que l'unité sont les différences et l'unité de la pensée. La philosophie apparaît, d'abord, comme la pensée universelle qui *reparcourt* et *refait* les choses , et qui les reparcourt et les refait suivant leur idée, et dans leur idée, ou, si l'on veut, en les idéalisant. Elle apparaît ainsi comme la dernière, c'est-à-dire comme celle qui vient après les choses qu'elle idéalise. Mais c'est là l'*apparence* , (le *Schein*) de la philosophie , ce n'est pas la philosophie. C'est, voulons-nous dire , cette *propédeutique* , ou ce moment immédiat et subjectif de la pensée qui ne s'est pas encore affranchie de la représentation et de la dualité, et où *le premier* et *le dernier* ne sont pas encore coéternels , ne font pas un dans l'absolue pensée, mais sont séparés dans le temps et dans la représentation. Dans l'absolue pensée le premier est le dernier, et le dernier est le premier ; ce qui fait que tout y est *sub specie œterni et unitatis,* et la représentation, le temps, la mort etc. y sont eux aussi élevés à leur nature éternelle et à leur unité, par là qu'ils sont des pensées dans la pensée. Car le temps, la mort etc. ne sont , et ne sont ce qu'ils sont que par leur pensée, et comme moments de la pensée où il participent à cette énergie qui les fait, et les fait être éternellement ce qu'ils sont. C'est, en quelque sorte, comme le feu

et le combustible. Le combustible apparaît comme le premier et le feu comme ce qui vient après, comme le dernier. Mais le combustible est la virtualité du feu, est fait pour le feu, et le feu est cet acte où le combustible trouve sa vérité. Si ce n'est que la pensée absolue est ce feu qui engendre lui-même le combnstible, et qui l'engendre pour lui-même. Elle est ainsi le premier et le dernier, la virtualité et l'acte, l'être et le connaître, et c'est en elle que tout vit et s'allume éternellement. Et c'est là la pensée philosophique ou spéculative, laquelle ne refait pas, mais fait les choses, par là qu'elle les pense, et en tant qu'elle les pense dans l'absolue pensée. C'est de cette façon que la pensée philosophique est une création (Schelling), et qu'elle est ce qu'il y a de plus agréable et de meilleur, et aussi de plus pratique (Aristote). Cette pensée est, en effet, la pensée pratique par excellence qui pense et fait les choses suivant et dans leur vérité, et qui, en les pensant et en les faisant dans leur vérité, se distingue par cela même d'elles, ne se confond pas avec elles, et ce n'est pas en elles qu'on peut la retrouver. C'est là l'énergie qui meut l'univers. Et c'est là Dieu. Et puisque tel est l'objet de la philosophie, il est vrai de dire que la philosophie est ce qu'il y a de plus divin, et aussi de plus pratique.

Maintenant, s'il en est, comme je ne doute pas qu'il y en ait, qui trouvent cet écrit insuffisant, et qui découvrant d'autres difficultés, d'autres points obscurs, demandent une explication plus claire, plus démonstrative et plus complète de l'idéalisme absolu, et aussi quelle lumière et quel bien peuvent dériver de cette doctrine pour la religion, pour l'État et pour l'homme en général, il me semble que je ne pourrais ici les mieux satisfaire qu'en leur rappelant ce précepte

d'Aristote, que pour apprendre à jouer de la lyre il faut en jouer. Qu'ils essayent donc de jouer de cette lyre qui est l'idéalisme absolu, et c'est en en jouant qu'ils pourront peut-être écarter les doutes et les difficultés qui se présentent à leur esprit. C'est là le meilleur, c'est même là, strictement parlant, le seul moyen de les écarter. Car si ce n'est pas nous-mêmes qui les écartons, c'est que nous ne pensons pas, et que nous ne pensons pas suivant cette pensée qui seule peut les écarter. Et si nous ne pensons pas nous-mêmes suivant cette pensée, nul, homme ou Dieu, ne saurait les écarter pour nous.

FIN.

ix francs 3,50

